ص

غلط
المنهج اول في تقسيم المعلومات

مناهج اليقين في اصول الدين للعلامة
الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي
قدس الله نفسه الزكية

كتاب
مناهج اليقين في اصول الدين

٢٧٦٣

١٧

مجموع كتب از حيث قيمت

٥١ ١٠٥



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مفيض الفضل خالق البشر ومميزهم بقوة العقل والنظر تعالى في كبريائه وعظمته وجل في جبروته وقدرته
وصلى الله على خير خليفته محمد النبي وعلى الصفوة من عترته السالكين نهج طريقته وبعد فان للعلوم
منارا وقدرا فاعظمها شرفا وافخرها ثم انها متفاوتة في الشرف بحسب تفاوت متعلقاتها ومختلفة في الفضل
بحسب اختلاف معلوماتها ولا شك ان اشرف الاشياء هو واجب الوجود تعالى وتقدس فالعلم به
يكون اعلى وانفس والعلم المتكفل به هو علم الكلام الناظر في ذات الله تعالى والمعلوم فيه كيفيته
تأثيره فدعانا ذلك الى انشاء مجموع يحتوي على مباحثه الشريفة ودقائقه اللطيفة مع تحقيق المذاهب
المنقولة عن القوم الذين سبقونا من المتكلمين والاوائل من الحكماء المدققين والاشارة الى قول
الفريقين ونهج القبيلين وتحقيق الحق منها وتمييزه من الباطل معتمدين في ذلك على مسد الكل
ومفيض العدل وقد وسمناه بمناهج اليقين في اصول الدين والله المستعان وعليه التكلان
وقبل الخوض فيه لا بد من ذكر مقدمة تكثر الفائدة بها وهي العلم تصور باعتبار حصول المدرك
في الذهن وتصديق باعتبار كون الحاضر حكما ويطلق الاول على   ويقسمان الى ما
في الذهن وكل منهما ضروري ومكتسب وما قيل من ان الاول ضروري كله فقد ابطلناه في كتبنا
المنطقية والمكتسب يكتسب بالاول بطريق مثله فلا دور ولا تسلسل والكاسب في الاول الحد
وضابط الحد ان المركبات تحد وتحد بها اذا كانت اجزاء لغيرها والبسائط لا تحد وتحد بها
اذا كانت اجزاء والحد منه تام يشتمل على مجموع المقومات وناقص يذكر فيه المساوي الذاتي والرسم
منه تام يذكر فيه الذاتي الاعم والعرضي المساوي وناقص يذكر فيه الاخير ومغالطات الحد
او الرسم انه لا يعرف بالمساوي في العموم وان يعرف بالمساوي في المفهوم وبالاخفى وبما يتوقف
عليه معرفته بمراتب او بمرتبة واحدة وفي الثاني القياس وهو ما يشتمل على مقدمتين
يتوصل بها الى علم او ظن قاعدة التصديق الضروري قد يتوقف على تصور مكتسب اذ   قاعدة
المراد بالضروري هو الذي اذا حصل تصور الطرفين كفى في الجزم بالنسبة بينهما وسواء كان
التصور نظريا او ضروريا ومن هنا وقع الشك لبعض الناس في الضروريات المنهج   المنهج الاول
الاول في تقسيم المعلومات وذلك على نوعين النوع الاول كل معلوم فاما ان يكون واجبا او   نوع
ممكنا او ممتنعا وهذا النوع من القسمة يشتمل على مسائل مسئلة نسبة كل محمول الى موضوع لا   مسئله
يخرج عن هذه الكيفيات الثلث في نفس الامر والتصور الذهني قد يطابق الامر نفسه فيسمى
علما وقد يخالفه فيكون جهلا فالكيفية من حيث هي مادة ومن حيث التصور جهة وظاهر ان

الآن



لان في الاول ذهب قوم الى ان هذه الكيفيات تفتقر الى التعريف والحق اباه فان ذكر شيء   مسئلة
على سبيل التعريف اللفظي لم يكن فيه احالة فالواجب هو الذي يقتضي في وجوده عن الموثر
والممكن هو الذي يفتقر فللواجب انه يوصف بذاته وللممكن انه لا يوجد من ذاته بل بغيره
لست اقول ان استحقاق العدم بذاته فانه حينئذ يدخل في حيز الامتناع بل ليس استحقاق
الوجود من ذاته والفرق ظاهر مسئلة الوجوب هل هو ثبوتي ام لا الاولى انه لاحق بالسلب   مسئلة
فان قلنا الوجود هو موجود ولا فلا وقيل لو كان ثابتا لكان واجبا والا لكان ممكنا فيكون
الواجب اولى بالامكان وحينئذ يتسلسل وايضا فانه صفة للواجب فلو كان ثبوتيا لكان مفتقرا
الى الموصوف فيكون ممكنا وهذا نحو ان يقسم بالذات وهو الذي يكون ذاته مقتضية لوجوبه
انظا بزيادة الوجود مستغنيا عن   ويكون بالغير وهو الذي انما وجوده لغيره فهو من حيث
ذاته لا يقتضي الوجود ومن حيث علته واجب ومن حيث عدمها ممتنع فاعلم انه لا يمكن ان يكون موجودا
واجبا بذاته وبغيره لانه بالنظر الى ذاته واجب غير مستغن للوجود من احد فعلم من هذا ان الواجب
لا يتركب عن غيره وان الواجب بذاته واجب من جميع جهاته والا لكان من بعض الجهات ممكنا مسئلة
الامكان ليس بثبوتي والا لزم التسلسل او وجوب الممكن اما الاستعداد فنقول خلاف فانه الاول
والا لما وقع الفرق بين نفي الامكان وبين الامكان المنفي لاستحالة الفرق كما وقع الغرب والحق انه كالاول
لما مر والاول هو ان تسلسل الاستعدادات ويعارضون في حجتهم بالامتناع مسئلة الامكان   مسئله
لفظ مشترك بين معان يعتبر احدها وهو الذي سلب فيه الوجوب عن احد طرفي الوجود والعدم
الثاني الخاص وهو ما ذكرناه اعني الذي سلب فيه الضروريات معا الثالث الامكان
الاخص وهو الذي سلب فيه ضروريات المشروطة والوقتية الرابع الامكان الاستقبالي وهو
الذي اعتبر فيه ما ذكرناه نظرا الى الاستقبال والاول يشمل الواجب والبواقي ان نظر الى طرف الوجود
ويشمل الممتنع والبواقي ان نظر الى طرف العدم قاعدة لا يمكن ان يكون الاولوية كافية في احد طرفي   قاعده
الممكن ما لم ينته الى الوجوب بخلاف الوجود لانه معها يمكن الرجوع فيطلب العلة المرجحة
فاذا الممكن وجوبان احدهما هذا والثاني وجوب لاحق له فان كل موجود على الاطلاق فانه
بالضرورة موجود ما دام موجودا ويسمى هذا الوجوب بالضروري بحسب المحمول مسئلة الامكان   مسئله
للممكن واجب والا لزال عنه فصار واجبا او ممتنعا قيل لو كان واجبا لكان الممكن الذي هو الامكان
واجبا والحق ان يقال الامكان للممكن الثبوت العيني كما نزعا على ثبوت الامكان ونحن قد اسلفنا   ح الامكان غير ثبوتي عيني
بطلانه نعم وان حق   الذهني لم يكن واجبا لوقوع الشك في بعض الاشياء هل هو ممكن ام لا

ارجحي

انه يعني به ان ثبوت الامكان للشيء لا يكون واجبا لثبوت له وهذا حق لكن الوجوب
ب الحصول فلا يلزم وجوب الممكن والخلاف في امكان الاول اما الاستعداد فلا شك في
زواله **تذنيب** الامكان العام ليس بثابت لانه شيء من جزئياته ثابت ولا وجود الكل الا
في جزئياته والا لزم التسلسل **مسئلة** علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان لا الحدوث خلافا
لقوم لنا انا متى عقلنا كون الشيء ممكنا جزمنا بان وجوده لغيره ولو شككنا في
حدوثه لانه لو تشككنا في احتياجه اليه فلو كان علة الحاجة هي الحدوث تأخر الشيء عن
نفسه بل علته يجوز ان يكون الحدوث علة غائية فجاز تاثيرها وفيه ضعف ولان
الاثر انما يحتاج الى المؤثر حالة العدم عندهم لان حالة الوجود حالة الاستغناء وحالة الحدوث
هي حالة الوجود فلو كان الحدوث علة الحدوث لزم تقدم الحكم على العدم وانه محال **احتج**
مشايخ المتكلمين بوجهين احدهما ان متعلق قصدنا ودواعينا من الفعل هو حدوثه حتى ان
الشيء اذا لم يصح حدوثه بان يكون مستقبلا او ماضيا او قديما لم يتعلق به سائر فعل تعلق
الحدوث بعلتنا يجب الدواعي وانتفى بحسب الصوارف فعلم انه العلة المحوجة للاثر الينا
دون باقي الصفات الثلاث ان للاثر احوال حالة عدم وحالة حدوث وحالة بقاء فحالة العدم
لا يحتاج فيها الى الفاعل وكذلك حالة البقاء لانها حالة الاستغناء فثبت حالة الحدوث **والجواب**
عن الاول ان متعلق القدرة هو الوجود الحاصل واما كون الوجود مسبوقا بعدم فهو واجب
لذات الوجود الحادث مستغن عن المؤثر سلمنا ان متعلق القدرة هو الحدوث لكنه لا يدل
على انه العلة في المتعلق والجواب عن الثاني ان الاثر عندهم لا ينحصر احواله فيما ذكر في الحادث
ولئن سلم ذلك لكن لا نسلم ان الباقي مستغن عن المؤثر فانه حالة البقاء ممكن **واعلم**
ان سبب غلط هؤلاء القوم هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الحادث مفتقر الى
المؤثر لا للحدوث بل لوجوب مقارنته بالجواز **تذنيب** ظهر من هذا ان الباقي مفتقر
خلافا للقوم احتجوا بوجهين الاول ان الباقي لو افتقر فاما في وجوده الاول او في وجود ثان
او في امر آخر والكل ظ اما الاول فلانه يستحيل ان يكون الشيء في ثاني الحال مفتقرا الى الوجود
السابق لانه يكون تحصيلا الحاصل واما الثاني فلاستحالة اتصاف الماهية بالوجودين و
اما الثالث فليس كلامنا فيه لان كلامنا في احتياج الشيء لاجل وجوده لا لاجل ماهيته الثاني
ان الباقي بعد اتصافه بالوجود يكون الوجود راجحا فيخرج عن حد التساوي المصحح
المصحح الى المؤثر والجواب عن الاول ان الباقي مفتقر الى المؤثر في استمرار الوجود

وحفظه

(Margin: تذنيب — مسئلة — ولان الحدوث صفة ... [illegible] ... القادر ... احتج — والجواب — والجواب — واعلم — تذنيب)

وحفظه حالة بقائه فان الممكن لا يستحق من ذاته الوجود فاذا وجد فقد ترجح الوجود فاذا
فرض زوال المرجح زال الرجحان ومع زواله تبقى الذات على مقتضاها من التساوي وعن الثاني
ان الماهية وان ترجح في الزمان الاول بسبب ايجاد الا انه لا يخرج الذات عن مقتضاها
وهو التساوي في الزمن المستقبل والا لوجب ان يكون الذوات باقية ابدا لان الذات
مقتضية للرجحان في الزمن الاول فلو كان هذا كافيا في استمرارها لما جاز العدم **النوع الثاني**
اعلم ان كل معلوم فاما ان يكون موجودا او معدوما وههنا ابحاث **الاول** في الحصر ان
العقل الصريح حاكم بصدق هذه المنفصلة الحقيقية فلا يفتقر فيه الى برهان وجماعة من
المتكلمين ظنوا ان ههنا قسما آخر غير موجود ولا معدوم وسموه الحال وتحقيق القول في
الحال ان نقول اذا عقلنا امرا من الامور فاما ان يكون ذلك الامر راجعا الى الاثبات
او راجعا الى النفي والذي يكون راجعا الى الاثبات فلا يخلو اما ان لا يضاف الى غيره او
يضاف فالذي لا يضاف الى غيره هو الذات وحد بانه الثابت الذي يعلم غير مضاف
الى غيره ويخرج عنه الصفة لانها يعلم مضافة الى غيرها واما ان كان مضافا الى غيره فاما
ان يكون مفتقرا الى ما يضاف اليه مثل كون المحل او يكون منفصلا عنه كالفعل بالنسبة الى
الفاعل فان كان مفتقرا الى محله فهو الحال وحد بانه الذي يثبت للذات مقصورا عليه
فبقولنا ثبت خرج النفي وبقولنا للذات خرج عنها الذات فانها لا تثبت لغيرها وبقولنا
مقصورا عليه خرجت الاشياء المنفصلة التي تضاف الى الفاعل كالافعال والآثار الصادرة من
العلل في غير محالها فانها لا يكون احوالا للمحال العلل واذا ... الصفة والحال فرق بين
العام والخاص فان الصفة اعم لانها تطلق على كل ما يضاف الى الغير سواء كان ثابتا
او نفيا او مقصورا عليه او غير مقصور واما الحكم فهو ما كان صادرا عن غيره سواء كان ذاتا
او صفة واذا تحقق هذا فنقول لا معنى مستعمل في ابطال الحال اظهر من قولنا المعلوم
اما موجود واما معدوم واحتج المثبتون بان الوجود مشترك فيكون مغايرا للماهية
فهو اما موجود فيتسلسل او معدوم فيكون الشيء عين نقيضه وهو محال وايضا الاعراض
تشترك في عرض هو جنس كاللون فهو اما موجود فيلزم قيام العرض بالعرض او معدوم فيكون
هو الوجود معدوما هذا خلف فثبت الواسطة **والجواب** عن الاول ان الوجود المشترك
ذهني والخاص لكل موجود فانه في الخارج نفس الماهية وفي المعقولية زائد وعن الثاني
انه موجود وقيام العرض بالعرض جائز كالسرعة للحركة **البحث الثاني** في الوجود وهو

(Margin: النوع الثاني — البحث الاول — والجواب — البحث الثاني)

انه يعني به ان ثبوت الامكان لشي فانه يكون واجب الثبوت له وهذا حق لكن الوجوب
بالحصول فلا يلزم وجوب الممكن والخلاف في امكان الاول اما الاشعري فادعى فلا شك في
دفا لة تذنيب الامكان العام ليس ثبوتيا لانه شمل جزئياته ثابتة ولا وجود الكل الا تذنيب
في جزئياته ولانه يلزم التسلسل مسئلة علة احتياج الاثر الى المؤثر هي الامكان لا الحدوث خلافا مسئلة
لقوم لنا انا متى عقلنا كون الشي ممكنا جزمنا بان وجوده لغيره ولو شككنا في
حدوثه لا انا شككنا في احتياجه الى ان لو كان علة الحاجة هي الحدوث تاخر الشي عن
نفسه قبل علة يجوز ان يكون الحدوث علة غائية فجاز تاخرها وفيه ضعف ولان
الاثر انما يحتاج الى المؤثر حالة العدم عندهم لان حالة الوجود حالة الاستغناء وحالة الحدوث
هي حالة الوجود فلو كان الحدوث علة الحدوث لزم تقدم الحكم على العدم وانه محال احتج
مشايخ المتكلمين بوجهين احدهما ان متعلق قصدنا ودواعينا من الفعل هو حدوثه حتى ان
الشي اذا لم يصح حدوثه بان يكون مستحيلا او ماضيا او قديما لم يتعلق به وايضا فبدل تعلق
الحدوث بقدرتنا بحسب الدواعي وانتفى بحسب الصوارف فعلم انه العلة الموجبة للاثر لنا
دون باقي الصفات الثاني ان للاثر احوالا حالة عدم وحالة حدوث وحالة بقاء فحالة العدم
لا يحتاج فيها الى الفاعل وكذلك حالة البقاء لانها حالة الاستغناء فثبت حالة الحدوث والجواب والجواب
عن الاول ان متعلق القدرة هو الوجود الجائز واما كون الوجود مسبوقا بعدم فهو امر
لازم الوجود الحادث مستغني عن المؤثر سلمنا ان متعلق القدرة هو الحدوث لكنه لا يدل
على انه العلة في المتعلق عن الثاني ان الاثر عند خصمكم لا يحتاج اليه فيما ذكر في الحادث والجواب
ولئن سلم ذلك لكن لا نقول ان الباقي مستغن عن المؤثر فانه حالة البقا ممكن واعلم واعلم
ان سبب غلط هؤلاء القوم هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الحادث مفتقر الى
المؤثر لا لحدوثه بل لوجوب مقارنته بالجواز تذنيب ظهر من هذا ان الباقي مفتقر تذنيب
خلافا للقوم احتجوا بوجوه الاول ان الباقي لو افتقر فاما في وجوده الاول او في وجود ثان
او في امر اخر والكل ظ اما الاول فلانه يستحيل ان يكون الشي في ثاني الحال مفتقرا الى الوجود
السابق لانه يكون تحصيلا للحاصل واما الثاني فلاستحالة اتصاف الماهية بالوجود مرتين و
اما الثالث فليس كلامنا فيه لان كلامنا في احتياج الشي لاجل وجوده لا لاجل ماهية الثاني
ان الباقي بعد اتصافه بالوجود يكون الوجود به ادخل فيخرج من حد التساوي المعرف
المحوج الى المؤثر والجواب عن الاول ان الباقي مفتقر الى المؤثر في استمرار الوجود

وحفظ

وحفظ حالة بقائه فان الممكن لا يستحق من ذاته الوجود فاذا وجد فقد ترجح الوجود فاذا
فرض زوال المرجح زال الرجحان ورجع وزواله يقتضي الذات على مقتضاها من الحوادث وعن الثاني
… لا يخرج الذات عن مقتضاها
… باقية ابدا لان الذات
… ها لما جاز انعدم النوع الثالث النوع الثالث
… ات الاول في الحصر ان العدد
… الى برهان وجماعة من
… الحال و تحقيق القول في
… الامر راجعا الى الاثبات
… ان لا يضاف الى غيره او
… الثانية الذي يعلم غيره معا
… انه كان مضافا الى غيره فاما
… منفصلا عنه كالفعل بالنسبة الى
… ثبت للذات مفهوما عليه
… انما لا يثبت لغيرها وقولنا
… الحال ولانا والمصادرة من
… الذي والحال فرق بين
… في الحيز سواء كان ابنا
… دا عن غيره سواء كان ذاتا
… بطال الحال اظهر من قولنا المعلوم
… ك فيكون مغايرا للماهية
… وهو محال وايضا الاعراض
… م العرض بالعرض ومعدوم فيكون
… من الاول ان الوجود المشترك
هو الوجود ومعلوم … تذنيب من الاول ان الوجود المشترك
ذهني والخاص فكل موجود فانه في الخارج نفس الماهية وفي المعقولية زائد عليها الثاني
انه موجود وقيام العرض بالعرض جائز كالبطء والحركة البحث الثاني في الوجود وهو البحث الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم
[illegible]
كتاب
كتاب
كتاب
صح ١

اي يعني به ان ثبوت الامكان لشيء فانه يكون واجب الثبوت له وهذا حق لكن الوجوب

ب المحمول فلا يلزم وجوب الممكن والخلاف في مكان الاول اما الاستعداد فلاشك في

تذنيب — دفاله تذ [illegible] الكلام

مسئلة — في جزئيا [illegible] وشغلا

لقوم لنا [illegible] كنا في

جواز الحد [illegible] الشيء عن

[illegible]

كتاب الامان عن اخطار الاسفار والازمان

[illegible]

السابق [illegible] ترتيب و

اما الثالث [illegible] وجوده لاجل ماهية الثالث

ان الماهية بعد اتصافها بالوجود يكون الوجود بها ارجح فيخرج من حد التساوي المعرف

المصحح الا المؤثر والجواب عن الاول ان العلة مفتقرة الى المؤثر في اصلها استمرار الوجود

وحفظ

وحفظ حالة بقائه فان الممكن لا يستحق من ذاته الوجود فاذا وجد فقد ترجح الوجود فاذا

فرض زوال المرجح زال الرجحان وحج زواله تبقى الذات على مقتضاها من الحيوان وعن الثاني

ان الماهية وان ترجح في الزمان الاول بسبب الفاعل لكنه لا يخرج الذات عن مقتضاها

وهو التساوي في الزمن المستقبل والا لوجب ان يكون الذوات باقية ابدا لان الذات

مقتضية للرجحان في الزمن الاول فلو كان هذا كافيا في استمرارها لما جاز انعدام النوع الثالث

النوع الثالث في الحد — اعلم ان كل معلوم فاما ان يكون موجودا او معدوما فهمنا ابحاث الاول في الحصران

العقل الصريح حاكم بصدق هذه المنفصلة الحقيقية فلا يفتقر فيه الى برهان وجماعة من

المتكلمين ظنوا ان همهنا قسما اخر غير موجود ولا معدوم وسموه الحال وتحقيق القول في

الحال ان نقول اذا عقلنا امرا من الامور فاما ان يكون ذلك الامر راجعا الى الاثبات

او راجعا الى النفي والذي يكون راجعا الى الاثبات فلا يخلو اما ان لا يضاف الى غيره او

يضاف فالذي لا يضاف الى غيره هو الذات وحد بانه الثابت الذي يعلم غير مضاف

الى غيره ويخرج عنه الصفة لانها يعلم مضافة الى غيرها واما الذي كان مضافا الى غيره فاما

ان يكون مفتقرا الى ما يضاف اليه مثل كون المحل او يكون منفصلا عنه كالفعل بالنسبة الى

الفاعل فان كان مقصورا عليه فهو الحال وحد بانه الذي يثبت للذات مقصورا عليه

فقولنا ثبت خرج النفي وقولنا للذات خرج غير الذات فانها لا تثبت لغيرها وقولنا

مقصورا عليه خرجت الاشياء المنفصلة التي تضاف الى الغير كالافعال والاثار والصادرة عن

العلل في غير محالها فانها لا تكون الا للمحال الحلل وان الصفة والحال فرق بين

العام والخاص فان الصفة اعم لانها تطلق على كل مرتضا في الغير سواء كان ثابتا

او نفيا او مقصورا عليه او غير مقصور واما الحكم فهو ما كان صادرا عن غيره سواء كان ذاتا

او صفة واذا تحقق هذا فنقول لا معنى مستعمل في ابطال الحال اظهر من قولنا المعلوم

اما موجود واما معدوم واحتج المثبتون ان الوجود مشترك فيكون مغايرا للماهية

فهو اما موجود فيتسلسل او معدوم فيكون الشيء عين نقيضه وهو محال وايضا الاعراض

تشترك في عرض هو جنس كاللون فهو اما موجود فيلزم قيام العرض بالعرض او معدوم فيكون

والجواب — هو الموجود بمعدوم ما هذا خلف فثبت الواسطة والجواب عن الاول ان الوجود المشترك

ذهني والخاص فكل موجود فانه في الخارج نفس الماهية وفي المعقولية زايد وعن الثاني

البحث الثاني — انه موجود وقيام العرض بالعرض جائز كالبطء والحركة البحث الثاني في الوجود وهو

بديهي التصور ولا حاجة فيه الى الاستدلال قال فخر الدين التصديق بان الشيء اما موجود واما
معدوم يتوقف على تصور الوجود والتصديق البديهي اذا توقف على تصوره كان اولى
بالبداهة وايضا فان تصور وجودي بديهي والوجود المطلق مندرج في البديهي بديهي وهذان
فاسدان اما الاول فلانه مبني على ان تصورات التصديقات البديهية بديهية وهي مقدمة
كذبناها في القاعدة السابقة واما الثاني فلان استلزام تصور الوجود الخاص للوجود المطلق
مسألة — يتوقف على اشتراك الوجود وهي مقدمة نظرية **مسألة** الحق عندنا ان الوجود مقول بالاشتراك
المعنوي بين الموجودات وهو مذهب الاوائل ومذهب ابي هاشم واصحابه وعند الاوائل انه
مقول بالتشكيك على الموجودات يعني انه في بعضها اولى واقدم واشد [illegible] وذهب ابو الحسين
البصري وابو الحسن الاشعري ومن تابعهما الى انه غير مشترك المعنى بل بالاشتراك اللفظي كاشتراك لفظة العين
الاول — في معنييها [illegible] والدليل على ما اخترناه وجوه **الاول** انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد
الثاني — التقسيم مشترك بين القسمين **الثاني** مفهوم السلب واحد فنقيضه كذلك والا لم ينحصر النقيضين
الثالث — **الثالث** انا اذا اوجود ممكن جزمنا بوجود سببه وشككنا في كونه واجبا او ممكنا
لا يخرج جزمنا بالوجود فيدل على انه مشترك بينهما احتج الخصم بان الوجود نفس الماهية على ما يأتي
تذنيب — فلا يكون مشتركا والجواب سيأتي تكذيبه في ان الوجود نفس الماهية **تذنيب** لما ظهر ان الوجود
مشترك ظهر انه زائد والا لكان جنسا لجميع الموجودات ويتسلسل العلل والمعلولات ولانا
نفهم الماهية ونشك في الوجود ولان الممكن من حيث هو موجود يمكن العدم ولانا ندرك تفرقة
ضرورية بين قولنا السواد سواد والسواد موجود احتج الخصم بانه لو كان زائدا لكان اما ان يكون
موجودا فهذا الوجود فيكون الشيء مشروطا بنفسه او بغيره فيلزم التسلسل واما ان يكون معدوما
فتكون الصفة الوجودية حالة في المحل المعدوم وهو سفسطة والجواب ان يقال ان السواد و
السطوح المشاهدة قائمة باجسام معدومة وهو دخول في المحالات والجواب ان الماهية من حيث
هي هي مغايرة لقيدي الوجود والعدم فحال حلول الوجود فيها من حيث هي هي لا باعتبار احد
سؤال جواب — القيدين **سؤال** لا يلزم من المغايرة الخلو عن احد القيدين **جواب** عدم الخلو عن احد
القيدين لا يوجب اشتراط احدهما في الحلول ونحن نذكر ههنا ما هو اشد تحقيقا من هذا فنقول
ان معنى زيادة الوجود انه في الاعيان صفة زائدة على الماهية حال فيها والماهية محل له وقابل
له كحلول السواد في الجسم وقبوله له فهو غلط والا لكان الوجود موجودا فتسلسل وانه حقيقة
انهما في الاعيان شيء واحد لكن العقل يستفصل كل واحد منهما عن الآخر لاستقصائه الماهية النوعية
الجنس

الى الجنس والفصل فهو وجه دبر اهينهم لا يعطي اكثر من هذا فهذا ما تحقق عندي في هذا الموضع
تذنيب — **تذنيب** اخطأ من زعم ان الوجود نفس الوحدة فان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد
مسألة — نعم الكثرة باعتبار امر يعرض لها **مسألة** الوجود لا يتصف بالشدة والضعف لانه يعني
الاستعداد ان وجدا امر (موجود) لم يكن هو الوجود اولا او عارض فلا يكون الاستعداد في ذاته
بل في الصفة وهذا برهانه دال على انه لا شيء من الموجودات بقابل لها وهو خلاف لما عليه
الاوائل وسيأتي **قاعدة** الوجود ينقسم الى العيني والى الذهني والمطلق الى ما هو
السبب وانكر جماعة من المتكلمين والاوائل الذهني واثبته محققو الاوائل وهو الحق
ن المعدومات العينية قد يحكم عليه بالاحكام الثبوتية فيكون ثابتا وليس في الاعيان
فهو في الذهن احتج المنكرون بانه لو حصل في الذهن ماهية الحرارة كان الذهن حارا و
لانا نعقل المتضادات فلو حصلت في الذهن لزم اجتماع المتضادات وكذلك الحال في المماثلة
والجواب ان الحرارة انما تعقل اثرها في محل قابل مع عدم معاوق واستحالة اجتماع الضدين
انما هو في الامور العينية واما اجتماع الامثال فلا يحصل في الذهن من حيث ان المماثلة
في الحقيقة فالذي يحصل من احد المثلين اي العلم السابق هو الذي يحصل من المثل الثاني
مسألة — فلا يتعدد الصور **مسألة** كون الماهية موجودة ليس لاجل صفة قائمة بها لان ثبوت الصفة
البحث الثالث — للماهية يتوقف على وجودها في نفسها فلو علل وجودها به لزم الدور **البحث الثالث**
في العدم وهو بديهي التصور ومن استدل على بداهته بتوقف التصديق عليه لم يصب ايضا
هذا في العدم المضاف اما في العدم المطلق ففيه شك من حيث ان العدم المطلق لا تميز
له ولا تعين فكيف يمكن توجيه الاشارة العقلية نحوه وايضا لو كان له ثبوت وهو لا يمكننا
مسألة — وضعه الذي هو اخص منه فيكون الجزئي مقابلا **مسألة** المعدوم اما ان يكون ممتنع
الثبوت وقد وقع الاتفاق على نفيه واما ان يكون ممكن الثبوت فالمحققون على انه نفي محض
لا ثبوت له عينا وهو ثابت في الذهن واما ابو هاشم وابو علي واتباعهما فزعموا انه ثابت
خارج الذهن وهؤلاء قد جعلوا الثبوت اعم من الوجود ولنا ان معنى الوجود والثبوت هو
الكون في الاعيان فلو كان المعدوم ثابتا في الاعيان لكان موجودا فان اثبتوا الوجود شيئا
آخر غير الكون في الاعيان وجب عليهم ان يبينوا ما يعنون به اولا ثم يبرهنون على ذلك
ثانيا ومن قال بان الوجود نفس الماهية احال ان تكون الماهية ثابتة في العدم وايضا
فان الماهية ازلية فلا يسند الى الفاعل والوجود حال والحال عندهم غير معلولة ولا مجعولة

ولا مقدورة فيكون الماهية الموجودة مستغنية عن الفاعل واما هنا المعدوم لو كان واحدا
نوعيا فان كانت لازمة استحال تجدده بعد الوجود وان كانت عارضة جاز زوالها و
حصول ما يدل الثاني فيكون المعدوم موردا للصفات وهو سفسطة وان كان انما الكثرة
ان كان لازما كان كل مختص بنوع مختلف بالماهية هذا خلف وان كان عارضا كان
المعدوم متصفا بالصفات وايضا المعدوم اما ان يكون متناهيا فيكون مقدورات الله متناهية
وهذا خلف واما ان يكون غير متناه فاذا وجد منها شيء فان بقي كما كان كان الشيء مع غيره كهو لا
مع غيره هذا خلف وان نقص لزم التناهي وايضا المعدوم ان ساوى المنفي او كان اخص وكل
معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فكل معدوم ليس بثابت وان كان اعم وجب ان يغاير
المنفي فيكون ثابتا فيكون الثبوت مقولا على المنفي الاخص هذا خلف احتجوا بان المعدوم
متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلان المعدوم معلوم لان طلوع الشمس غدا معلوم وكل
معلوم متميز ولان بعض المعدومات مراد وبعضها مقدور دون بعض ولا تمييز لما استحال
تخصيص بعضها بالمرادية والمقدورية دون بعض واما الكبرى فلان كل متميز فله تحقق وتعين
في نفسه يخالف به ما عداه ولا نعني بالثابت الا هذا وايضا المعدوم معلوم والعلم امر نسبي
يستدعي ثبوت المنتسبين وايضا الامكان ثبوتي لانه نقيض الامتناع فالمعدوم الممكن متصف
بالصفة الثبوتية فيكون ثابتا وايضا الوجود زايد على الماهية فان لم يكن بينهما تلازم استحال
ان يكون من الطرفين والا لزم الدور واستحال ان يكون الملزوم هو الوجود والا لكانت الماهية
تابعة لصفتها هذا خلف فتعين العكس فتكون الماهية ثابتة اولا حتى يتبعها الوجود فتكون
الماهية قبل الوجود ثابتة وايضا فالسمع قد دل على تسمية المعدوم شيئا قال الله تعالى ان
زلزلة الساعة شيء عظيم والجواب واعلم ان هؤلاء القوم اثبتوا هذه الجهالات من حيث
جهلهم بالوجود الذهني ونحن لما اثبتناه بصحة سقطت هذه الجهالات عنا اما حججهم الاولى
فصحيحة ولكنها تدل على ان المعدومات ثابتة مطلقا وهو حق فان الثابت الذهني ثابت
وكذلك الحجة الثانية وايضا يعارضون بتصور الممتنعات والمركبات واما الثالثة
فانها مبنية على ثبوت الامكان وهي ممنوعة قد كررناها فيما سلف واما الرابعة فان
قولهم الوجود زايد على الماهية ان عنوا به ما حققناه ونحن فيما مضى لم ننفعهم والا سقط
بالكلية واما السمع فيحتمل ان يراد منه المحقق بالاشتقاق لان الزلزلة عبارة عن الحركة والحركة غير
ثابتة في العدم اتفاقا فالمراد منه المجاز وهو كونه متصورا شيئا تذنيب القايلون تذنيب
بشيئية المعدوم اتفقوا على ان الذوات المعدومة متباينة وان الثابت من كل نوع عدد
غير

غير متناه وان الفاعل ليس له تاثير في جعل الذوات ذواتا بل في جعلها موجودة لان
كل ما بالغير يرتفع بارتفاعه فالسواد حال الارتفاع فاعل ليس بسواد وعلى ان الذوات
المعدومة متساوية في الذاتية تتمايز للذات الجميع وتختلف بالصفات وبعضهم على
المعدوم وافقهم ان الذوات متساوية والحق مخالف لهذا القول فان المتساويين يصح على
كل منهما ما يصح على الاخر فيصح انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس والقديم محدثا وبالعكس و
هذا هذيان وايضا الصفات ان كانت متساوية لم يقع به الاختلاف وان كانت مختلفة بصفات
لزم التسلسل وبانفسها بطل قاعدتهم القايلة بان الاختلاف انما يكون بالصفات
تذنيب زعم جماعتهم ان الذوات المعدومة موصوفة بصفات الاجناس كالجوهرية للجوهر تذنيب
والسوادية للسواد لان التمايز انما يكون بهذه الصفات فلو عريت في العدم عنها كانت واحدة
ولان الذوات حال العدم لو كانت معطلة كانت كذلك حال الوجود ولان ما بالذات لا يزول
ولو كانت مختلفة مع اشتراكها في الذاتية لزم اختلافها بصفات ثابتة لها فالوا يلحق من غيرها
منهم قال انها عارية عن الصفات لانها متساوية فيصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر
فاختصاص احدى الذاتين بصفة ان كانت لا لامر ترجح الممكن لا لمرجح وان كان لامر فان
كان صفة للذات تسلسل وان كان موصوفها الذات كانت الذات صفة هذا خلف
وان لم يكن موصوفا ولا صفة فان كان موجبا كانت نسبته على الكل على السوية فلا تخصيص وان كان فاعلا
فعل مختار فالذوات تتميز عن الصفات لها حالية صفة وهو المطلوب تذنيب جمهور القايلين بالصفات
كابي علي وابي هاشم وقاضي القضاة وتلامذتهم قالوا الجواهر اربع صفات صفة الجوهرية
وهي صفة ذات وجنس له وهو موصوف بها لم يزل ولا يزال حالتي وجوده وعدمه وثانيها
صفة التحيز وهي مقتضاة من صفة الجوهرية بشرط الوجود وثالثها صفة الوجود
الحاصلة للفاعل ولا اثر للفاعل في الذوات فان اثبات الثابت محال ورابعها الكائنية
وهي عبارة عن حصول الجوهر في الحيز المعين وهو معلل بالمعنى المسمى بالكون وليس للجوهر صفة
زايدة على هذه الاربع ونحن نقول لم يكونه اسود هو صفة معللة بمعنى لا معنى للوجود
الا حلوله في هذا المحل وجماعة من الاشاعرة الذين اثبتوا الحال قالوا ان
كل معنى يقوم بالجوهر فانه يوجب له حالة قائمة به هي صفة له فاذا قام السواد بالمحل اوجب
له كونه اسود وهذا هو مغاير لحلول السواد فيه واما القايلون بالاحوال من المعتزلة فانهم
قالوا كل معنى تشترط فيه الحياة او الحياة نفسها فانها توجب احوالا للحياة اذا قامت بها

اوجبت لها الحيية وهي حالة لا موجودة ولا معدومة وكذلك العالمية صفة للعالم لا موجودة
ولا معدومة معللة بالعلم واما المعاني التي لا تشترط بالحياة فانها لا توجب صفة للمحل كالفناء
اولا الكائنة فانها حالة معللة بالكون واما ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو
اسحاق ابن عياش فانهم قالوا ان التحيز هي الجوهرية قال ابن عياش لما كان الجوهر يمتنع
حصوله في الحيز في العدم كذلك يمتنع اتصافه بالجوهرية لانه لو اتصف بالجوهرية اعني التحيز
لكان حاصلا في الحيز والتالي محال فالمقدم مثله واما هما فانهما قالا الجوهرية حاصلة في العدم
فالتحيز حاصل له ثم قال ابو يعقوب انه حاصل في الحيز في العدم وهو موصوف بالعلم فانه
باثبات محل معدوم على شخص معدوم بيده سيف فانه مم به ولا شك في ان هذا مكابرة
في البديهة واما ابو عبد الله فانه قال الجوهر غير حاصل في الحيز في العدم قال الشحام وصف
الحيز لكونه متحيزا مع انه غير حاصل في الحيز محال والالحاد وصف له انه يكون له حالة
مع انتفاء العلم عنها ثم قال ابو عبد الله ان المعدوم يجوز ان يكون له صفة واكثر الكل لان
المعدومية لو كانت صفة لعلتها اما الذات فيلزم المعدومية للذات هنا ما خلقت او الحال
فيكون المعدومية متجددة او الموجب الواجب فيلزم او الجائز فينتهي الى الموجب واما
الاعراض فلها ثلث صفات احدها صفة الجنس كالسوادية والبياضية الثانية حالة الوجود
والثالثة المعلول وهو معلول صفة الجنس بشرط الوجود والسالبة صفة الوجود والحاصلة
بالفاعل هذا خلاصة ما ذكره هؤلاء في هذا الموضع وهو في غاية السقوط المنهج الثاني في — المنهج الثاني
تقسيم الموجودات وفيه مقصدان الاول في القسيم على راي المتكلمين وفيه مباحث — المقصد الاول المبحث
الاول قالوا الموجود اما ان يكون قديما او محدثا فالقديم الموجودي هو الذي لا اول لوجوده
والمحدث هو الذي لوجوده اول واما الاوائل فسروا القديم بامرين احدهما ما ذكرنا والثاني
هو الذي لا سبب لوجوده وجعلوا الاول هو الزماني قالوا فالزمان ليس بقديم بهذا
المعنى لانه ليس للزمان زمان اخر حتى يقال لا اول لزمان وجوده والمحدث فسروه
بامرين الاول ما ذكرناه وهو المحدث الزماني والزمان ليس بمحدث بهذا المعنى لانه ليس
لزمان زمان اخر حتى يقال ان للزمان زمانا مبتدا الثاني الحدوث الذاتي وهو كون الشيء
تعين غيره بعين بتراخيه فائدة قالت الاوائل التقدم يقال بخمسة معان احدها — فائدة
التقدم بالعلية كتقدم العلة على المعلول فان العقل يفرض وجود العلة اولا ثم يحكم بوجود
المعلول فالوجود لا يصل الى المعلول الا بعد حصوله الى العلة الثاني التقدم بالذات
كتقدم

كتقدم الواحد على الاثنين وهو ان يكون المتاخر يستحيل وجوده الا بعد وجود المتقدم ويمكن وجود
المتقدم منفكا عن المتاخر الثالث التقدم بالزمان وهو ان يكون شيئان موجودان في زمانين
وزمان احدهما سابق على زمان الاخر فيقال الذي قارن وجوده الزمان السابق انه متقدم
على الذي قارن وجوده الزمان اللاحق الرابع التقدم بالرتبة اما حسا كتقدم الامام على المأموم
في المحراب او عقلا كتقدم الجنس على النوع الخامس التقدم بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم
وكذا الكلام في التاخر والمعية ولم يقم دليلا على هذا الا الاستقراء والمتكلمون ابرزوا قسما
سادسا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض فان الاوائل قالوا التقدم الثاني قد يلحق
بعض الاشياء من غير زمان اخر وهو كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وقد يلحق
بعضها بشرط وجوده في الزمان وهو الاشياء المغايرة له فالقبلية والبعدية لاحقتان
للزمان لذاته ويلحقان لاعداه بسببه والمتكلمون قالوا اذا عقلتم وجود هذا التقدم
الخاص من غير زمان يغاير المتقدم والمتاخر في بعض الاشياء لم يمكنكم المنع من لحوقه
للبواقي لذواتها من غير زمان ثم قال المتكلمون ان معنى كون الله تعالى قديما هو انا لو قدرنا
وجود ازمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى موجودا معها ولا يشترط وجود الزمان مصاحبا
مسئلة — له تعالى والا لزم القدم وتسلسل الازمنة مسئلة الحق عندنا ان القدم والحدوث
من الصفات الاعتبارية وليس لها ثبوت في الخارج والا لزم التسلسل ونقل عبد الله
بن سعيد من الاشاعرة ان القدم صفة قائمة على ذاته تعالى واحتج بان القدم عبارة عن
نفي العدم السابق وعدم العدم ثبوتي الجواب ان القدم لكونه نفي العدم السابق
يكون داخلا تحت مطلق العدم ثم قال ان الله تعالى غير قديم والا لزم قيام المعنى
بالمعنى والاحادية والالكان الله تعالى محلا للحوادث وهذا القول في السخافة كالاول
واما الكرامية فانهم قالوا ان الحدوث صفة قائمة على ذات الحادث لان الشيء قد لا
يكون حادثا ثم يصير حادثا فقد تبدل النفي بالاثبات والجواب انه التبدل لا يدل على
مسئلة — الثبوت مسئلة القديم اذا كان وجوده واجبا لذاته استحال عليه العدم لانه اما ان يكون واجب الوجود لذاته
فيستحيل عدمه واما ان يكون جائزا فلا بد له من مؤثر وينتهي الى الواجب لذاته ترفعا للدور
مسئلة — والتسلسل ويلزم من استحالة عدم الواجب استحالة عدمه مسئلة القديم لا يستحيل
استناده الى المؤثر الموجب لما بيناه ان العلة هي الامكان فان كان القديم ممكنا كان
مفتقرا واما استناده الى المختار فمحال لان القصد الى ايجاد الشيء انما يكون حال عدم الشيء

مسئلة المسلمون على انه لا قديم من الذوات الا ذات الله تعالى والاشاعرة اثبتوا صفات له قديمة
والمعتزلة بالغوا في الانكار والمحققون عولوا في نفي قديمين من الذوات على السمع وبعضهم احتج
بانه لو كان واجبا لزم ان يكون واجب الوجود اكثر من واحد وهو باطل لما يأتي وان كان ممكنا
افتقر الى مرجح فيكون حادثا لاستحالة استناد القديم الى المؤثر وايضا فانه لا دليل عليه فيجب
نفيه وايضا فان القدم اخص الصفات فلو كان مشاركا معه تعالى في القدم لكانا مثلين فيكونان
واجبين وضعف الدلائل ظاهر اما الاول فلبنائه على ان الحدوث علة الحاجة وقد بينا فساده
واما الثاني فلان الشيء لا يلزم من نفي الدليل عليه نفيه واما الثالث فلان قولهم القدم اخص
الصفات ان عنوا به انه لا يتصف به الا ذات واحدة فهو المتنازع وان عنوا به شيئا اخر
فيحتاج الى بيانه واما الحرانيون فقد اثبتوا انه ما خمسة اثنان حيان وهما الباري والعقل
الفاعل لهذا العالم المحسوس والنفس المتعلقة بهذا البدن البشري وبالجسم السماوي
تعلق التدبير وسبب حدوث العالم في وقت حدوثه التفات النفس الى الهيولى وقد حكى
هذا القول عن افلاطون القائل بقدم النفس واستدلوا على قدمه تعالى بالدلائل المشهورة
الآتية وعلى قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى مادة فيكون مركبة هف لانها
واحدة منفعل غير محسوس وهو الهيولى فانها لو كانت حادثة لافتقرت الى هيولى اخرى وتسلسل
واثنان غير حيين ولا منفعلين ولا فاعلين وهما الدهر والخلاء فان الزمان لو كان حادثا
لافتقر الى زمان والخلاء لو كان حادثا لامكن تصور رفعه وهو غير ممكن واما جمهور الاوائل
فقد ذهبوا الى قدم العالم السماوي والهيولى العنصرية ونحن نبطل هذه المذاهب فيما
بعد انشاء الله تعالى البحث الثالث في قسم المحدثات المحدث بالنظر الى القسمة العقلية على البحث الثاني
ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز لكن المتكلمون
اسقطوا هذا الاخير من البين الا شرذمة قليلة منهم غير محققين قالوا بوجود الفناء
والمدة انه تعالى ذكرها هنا لا في محل واين شبيب من المتكلمين قال بوجود البقاء في محل
واستدل الجمهور ههنا لو كان هنا موجود كذلك لكان مشاركا له تعالى في التجرد معللا بو فيكون ماثلا له تعالى والامكانات [illegible]
بحقيقته مخالفته وهو محال لان المعلول يحتاج الى العلة المعينة لذاته وهذا الكلام ضعيف
فان المعلول يفتقر الى علة مطلقة لا الى علة معينة وتعيين الاحتياج الى هذه العلة انما
جاء من جانب العلة اما المتحيز فاما ان لا يقبل القسمة وهو الجوهر او يقبلها في جهة واحدة
وهو الخط ولا يحصل الا من جوهرين فصاعدا او في جهتين وهو السطح واقله ما يكون من اربعة
جواهر

جواهر عند قوم وعند اخرين من ثلثة او في ثلاث جهات وهو الجسم واقل ما يكون من
ثمانية جواهر او من ستة على الخلاف وقيل من اربعة وقيل كل ما يقبل القسمة فهو جسم ولو
مركبا من جوهرين واما الحال في المتحيز فانه يسمى العرض فاما ان يكفي في حلوله مجرد المحل او لا
يكفي والاول الاكوان والالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والصوت والاعتماد واما الذي لا يكفي فيه مجرد المحل فاما ان يكفي فيه جزآن فقط وهو
التأليف واما ان لا يكفي فيه جزآن فاما ان لا يحتاج الى الحياة وهو الحيوة واما ان يحتاج
وهو القدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والالم واللذة والشهوة و
النفرة والادراك ولنشرع الآن في ذكر احكام هذه الاقسام ولما كان الجسم عبارة عن
جواهر مؤلفة عندهم نظرنا فيه وتركنا الكلام في الجواهر البحث الثالث في تقسيم المبحث الثالث الاول
الجسم واحكامه وفيه قطعان الاول في مقومه اعلم ان الجسم قابل للقسمة بالفعل فاما
ان ينتهي في القسمة الى حد لا تقبل القسمة اولا وعلى التقديرين فلا اقسام اما ان يكون حاصله
بالفعل اولا فهذه اربعة لا مزيد عليها احدها القول بتركيبها من الاجزاء المتناهية بالفعل
وهو قول جمهور المتكلمين وبعض الاوائل الثاني القول بتركيبها من اجزاء غير متناهية وهو
قول البعض الاوائل والنظام الثالث قبولها للانقسام الغير المتناهي وهو قول
جمهور الاوائل الرابع قبولها للانقسام المتناهي وهو قول طائفة وينسب الى الشهرستاني
والاستدلال للمذهب الاول من وجوه الاول ان الحركة والزمان موجودان فاما ان
يقبلا القسمة حين الوجود وهو محال والا لكان الماضي من كل منهما هو الحاضر واما
ان لا يقبل القسمة فيلزم ان يكون مطابقهما كذلك والا لانقسما الثاني اذا الثاني
وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فاما ان يكون المستقر عليه نقطة فاذا حركت
الكرة تلاقت بنقط حتى تركب منها واما ان يكون خطا او سطحا فتكون مضلعة الثالث
الثالث النقطة موجودة مشار اليها اتفاقا ولانها نهاية موجود ولان بها يحصل
الملاقاة فان كانت جوهرا فهو المطلوب وان كانت عرضا فمحلها ان انقسم انقسمت لانها
ان حلت في جميع اجزاء المنقسم لزم تعدد [illegible] او انقسامها وان حلت في بعضه فكذا الكلام
اليه وان لم ينقسم فهو المطلوب الرابع لو قبل الجسم الانقسامات الغير المتناهية الرابع
لكانت الخردلة مساوية للجبل العظيم للانقسام الخامس برهان اقليدس دل على وجود الخامس
زاوية حادة هي اصغر الزوايا فيلزم الجزء قال الاوائل اما الاول فنقول لان

الحركة والزمان متصلان ليس لهما اجزاء بالفعل وانقسامهما انما هو بالقوة كالجسم والان ليس
جزء من الزمان بل هو حد مشترك بين الماضي والمستقبل والحد وحد المشترك ليست اجزاء من
المقادير واما الثاني فالجواب عنه انا نمنع وجود سطح حقيقي وكرة حقيقية ولئن سلمنا ذلك لكن
لا نسلم ملاقاتهما سلمنا لكن نمنع امكان حركة الكرة فوق السطح سلمنا لكنا نقول انها في حال الحركة
يلاقي السطح بخط والملاقاة بالنقطة انما يكون في الان والانات غير متتالية اذ لو تتالت الانات
لا يستغنى عن هذا التطويل واما الثالث فالجواب عنه ان النقطة عرض ولا يلزم من انقسام
المحل انقسام الحال فيه الا اذا يكون عرضا ساريا في اجزاء محله اما اذا لم يكن ساريا فيه
فلا يلزم انقسامه كالاضافة والوحدة وعن الرابع ان الساعة تتم على تقدير ان يكون مقادير
اجزاء الرحلة متساوية لمقادير اجزاء الجبل اما مع التفاوت فلا كتضعيف الالف والاثنين
وعن الخامس ان اقليدس برهن على وجود زاوية حادة هي اصغر من كل زاوية مستقيمة
الخطين فلا يلزم من ذلك ان تكون تلك الزاوية اصغر من الزوايا مطلقا قال المتكلمون اما
الجواب الاول ففاسد لان الماضي والمستقبل معدومان فان لم يوجد في الان زمان وحركة
فلا وجود لهما وان وجد لزم ما قلناه واما الثاني فان انكار وجود السطح والكرة وحركة
الكرة عليه مكابرة وقوله الملاقاة بخط قلنا الكرة دائما ملاقية للسطح فان كان حال الملاقاة
تلاقي بخط كانت الكرة مضلعة وان كان بنقطة لزم الجوهر وفي هذا نظر واما الثالث فانا بنينا
على ان الحال لا [illegible] انقسام لانقسام محله وقوله العرض الساري ينقسم لانقسام محله قلنا
ان [illegible] واما الاضافات والوحدة فيمتنع وجودها واما الاوائل
فاستدلوا على ابطال تركب الجسم من الجواهر الافراد بوجوه الاول ان الجوهر الواقع في الاول
التركيب بين جوهرين ان لاقاهما بالتماس لزم التداخل وان كان لا بالتماس لزم الانقسام الثاني الثاني
ان الخط المركب من ثلاثة اجزاء اذا جعلنا في طرفيه جزئين ثم حركناهما دفعة تلاقيا على
منتصف الثاني وينقسم الكل الثالث ان بطؤ الحركات ليس لتخلل السكنات
فالجزء منقسم اما الاول فلكون الوضع الحركة مثل الفرس الشديد العدو ويتحرك في اليوم دون
حركات الشمس فلو كان بطؤه لتخلل السكون لوجب ان يكون [illegible] سكونه تعدد فضل حركة الشمس
لكل العصر [illegible] اضعاف حركته فكان بطؤه بسكون اضعاف حركته وهو محال واما بيان
الشرطية فلانا لو فرضنا السريع والبطيء ابتدءا بالحركة جاز قطع السريع جزءا والبطيء اقطع
دون [illegible] الانقسام [illegible] الرابع الدائرة [illegible] من المنطقة اذا تحركت
جزء

جزء فان تفككت الدائرة [illegible] تفككت الكرة وان تحركت اقل من جزء انقسم وان ساوتها
تساوى المداران المتفاوتان تحركت الشمس جزءا فالظل ان تحرك جزءا تساوى طول الظل
ومدار الشمس وان تحرك اقل لزم الانقسام الخامس السطح المركب من ستة عشر جزءا ان كان
بين اجزاء قطره خلو فان وضع بجزء تساوى القطر والضلعان وهو باطل بشكل الحمار وان كان الخلل
انقسم فانه يكون تساوى القطر والضلع وبرهن اقليدس على بطلانه السادس شكل العروس
دل على ان مربع وتر القائمة مساو لمربعي الضلعين فان كان كل واحد منهما عشرة والوتر جذر مائتين
وهو منكسر السابع برهن اقليدس على ان كل زاوية يمكن تنصيفها فالمركب من عدد فرد يلزم انقسامه
الثامن القول بالجزء يبطل الحركة لان الجوهر اذا تحرك من جزء الى اخر فان وصف بالانتقال حال حصوله
في الحيز الاول كان ساكنا لا منتقلا لانه بعد لم يشرع فيه وكذلك ان وصف حال حصوله في الثاني لانه قد
انقطع الانتقال اجاب المتكلمون عن الاول بان الملاقاة لبعض الاجزاء دون جميعها
بل لما هو حالة فيها كما هو [illegible] في الاجسام المتلاقية بالسطوح وعن الثاني المنع
من حركتها لان الحركة تتوقف على المكان والجزء الواحد لا يصح ان يكون مكانا لها وعن الثالث
ان السكون ليس بمحسوس بل هو عدم الحركة وهذا يتمشى على قواعدهم فانهم يذهبون الى وجود
السكون وايضا لو كان السكون عدميا لما صح [illegible] السكون [illegible] يكون محسوسا [illegible] الجسم
الى الخارج [illegible] التأثير يكون محسوسا وعن الرابع الالتزام بالتفكك والاستبعاد
لا ينفي [illegible] وعن الخامس بسكون الظل في بعض ازمنة حركة الشمس ولان حركة الظل ليس
سببها الشمس بل الفاعل المختار وعن السادس والسابع والثامن انها مبنية على وجود
الدائرة وهو انما يتم بعد ابطال الجزء فلو استدللتم على ابطاله بثبوتها لزم الدور وعن التاسع
ان الحركة هي الحصول في الحيز الثاني واعلم ان هذه الاجوبة بعضها مدخول واستدل
[illegible] على ابطال مذهب النظام بان المسافة [illegible] المتناهية المقدار لا يمكن قطعها
الا بعد قطع انصافها وانصاف انصافها الى غير النهاية فلا يمكن قطعها الا في زمان
غير متناه ولان البطيء اذا ابتدء بالحركة قبل السريع يجب ان لا يلحقه السريع ولان المقدار
يزيد بزيادة الاجزاء والمقدار المؤلف من غير المتناهي يجب ان يكون غير متناه [illegible]
[illegible] ان الكثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان فيها الاحاد موجودة
فلنا [illegible] قدرا من الاحاد ونؤلفها فاما ان يزيد الحجم على الواحد او لا والثاني
باطل والا لما كانت المقادير [illegible] والاول يوجب وجود جسم متناه في الاجزاء

فبطلت كلمتكم المحصورة فيكون نسبة هذا الجسم الى المؤلف من غير متناه نسبة متناه الى متناه
لكنها هي بعينها نسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة المتناهي الى المتناهي هي نسبة المتناهي الى غير المتناهي
هذا خلف فاذن لا شي من الاجزاء المتناهية الاقدار غير متناهية الاجزاء والنظام اجاب عن
الاول بالطفرة وهي غير معقولة مع عدم القطع وهو لا يقع وعن الثالث بالتداخل وهو باطل
لما سيأتي واستدل النظام على اثبات الطفرة بوجوه احدها انا نفرض بيرا طولها مائة ذراع
وفي نصفها خشبة وفي الخشبة حبل مشدود طوله خمسون ذراعا الى اسفل البير وفي طرف
الحبل الاسفل دلو ثم اخذنا حبلا اخر خمسون ذراعا وشددنا فيه حلقة وجعلنا هلالي طرف
الحبل الذي في الخشبة ثم جذبنا الدلو فانه يصعد الحبل خمسين ذراعا ويصعد الدلو مائة
ذراع الثاني نفرض بيتا طوله الف فرسخ وفتحنا فيه فتحة مقابلة للشمس فانه حين تطلع
الشمس يقطع شعاعها مسافة البيت ومحال قطع هذه المسافة الطويلة في الزمان اليسير الثالث
ان الشمس وقت طلوعها يبلغ ضوؤها الى اقصى نصف كرة الارض اجاب المتكلمون عن الاول
فقالوا انما كان كذلك لان حركة الحبل الاعلى نصف حركة الدلو فاذا نسبنا الى الحبل الاسفل
فانه لم يقطع الا مائة ذراع لان الحبل الاسفل كان من نصفها الى اسفلها فانقلب بحركة
الحبل الاعلى نصفا من نصفها الى اعلاها ومن نصفها الى اسفلها خمسون والى اعلاها خمسون
فاذا انقلب الحبل من اسفلها الى اعلاها والدلو فيه فقد مر الدلو بجميع البير فليس ذلك
لاجل الطفرة لانا لو فرضنا في الدلو [illegible] دقة وجررناه على جذع فانه يظهر اثر ذلك الحد
في جميع الجذع ولو كان الطفرة لظهرت العلائم في موضع دون موضع واجابوا عن الثاني
بان البيت فيه اجزاء مضيئة قليلة الضوء فاذا دخل الضوء عن الفتحة ظهرت الاجزاء واجابوا عن
الثالث بان الضوء ينبسط على الارض من طلوع الفجر على التدريج فاذا طلعت الشمس
من الافق نقل ضوؤها ذلك الضوء فلذلك يحصل الى اقصى الارض [illegible] والجواب الحق ان
الضوء يحدث في البيت حال مقابلة الفتحة للشمس دفعة من غير ان يسري فيه شعاع وهؤلاء
انما اقدموا على هذا الحمل بسبب ظنهم ان الشعاع جسم ونحوه [illegible] خطائهم في هذا وذهب
ديمقراطيس واتباعه الى ان الاجسام المنقسمة بالفعل متكثرة بالفعل وينتهي الى اجسام
صغار تقبل الانقسام الوهمي دون الانفكاك وذلك لانه لما راى حجج المتكلمين على تركبها
من المتناهية اعترف بها وراى حجة الاوائل على قبولها للانقسام الغير المتناهي اذعن لها
ظانا انه قد اصاب التحقيق وبئس ما ظن حصولها وعنده ان الاجزاء متفقة في الحقيقة مختلفة

في الاشكال

في الاشكال فاذا لزم ما لزم منعوا صحة الانقسام الانفكاكي او عدمه والثاني ما
ولا [illegible] انما نقسم فاذن الاول هو مذهب الاوائل لا ان الجسم لفظ مشترك بين معنيين احدهما
الكم المتصل القابل للابعاد المتقاطعة في الجهات الثلاث وهو الجسم التعليمي وهو عرض وثانيهما
الجسم الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وهو محل للاول و
يعنون بالجوهر هو ما يعنيه المتكلمون ويسمى به [illegible] وهذا عندهم مركب من الهيولى
وهي الجوهر القابل وهي الصورة وهي الجوهر المتصل بذاته واستدل الشيخ في الشفاء بوجهين
احدهما ان الجسم قد ثبت انه متصل في حد ذاته قابل للانفصال والمتصل لا يقبل الانفصال والا
لكان الشي قابلا لعدمه ولا بد من شي قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى الثاني ان الجسم
من حيث هو متصل هو بالفعل ومن حيث هو مستعد اي مستعد لكذا فهو بالقوة والذي له
الفعل غير الذي له القوة اعني الهيولى وهذا ضعيف اما الاول فلانه مبني على اتصال الجسم
والمتكلمون ينفونه لانه مركب من الاجزاء وايضا فهو مبني على ثبوت الامكان وايضا مع كون
الاتصال [illegible] مقوما للجسم غير عارض له واما الثاني فلانه مبني على ان المتصف بالقوة
والفعل متغاير وهو ممنوع فان القوة شي والفعل كذلك الشي اما اذا كان شي منهما بالقوة باعتبار
و[illegible] بالفعل باعتبار اخر لم يلزم منه محال وايضا فانه يرد على الهيولى التركيب فانهم قالوا
لا يجوز ان تفارق الصورة واستدلوا عليه في الهيات الشفاء بوجهين احدهما ان الهيولى لو
وجدت خالية عن الصورة فاما ان يكون ذات وضع او لا يكون والاول باطل والا فتفرض
الهيولى اخرى [illegible] بالثاني [illegible] فاذا قرنت صارت ذات وضع [illegible] يكون اولى
بها من غيره والاولوية ان حصلت قبل المقارنة فهو [illegible] او بعدها لم يجب تخصيصها
بجزء دون اخر والثاني انها تختص بسبب وضع سابق وههنا فرضناها مجردة الثاني ان
الهيولى اذا كان وجودها وحدها فاما بسبب وجوب وجود المقبول دائما فلا اختلف
المقبول وان كانت لها وجوب خاص فلا يكون هي الهيولى وهذا ضعيف اما الاول فلانه
جاز ان يكون مع عدم المقارنة اولى ببعض الاحياز حصلت فيها بالصورة ويكون تلك
الاولوية حاصلة بسبب امور ما حصلت لها سلمنا انها لا يكون اولى فلم لا يحصل في الحيز
باعتبار الاتفاق [illegible] سلمنا ان تحصل الاولوية بعد الاقتران قوله [illegible] انها لا تختص
بجزء دون اخر اذ لا وضع قلنا لا نسلم عدم التخصيص في الوضع سلمنا لكن هذا يدل على
ان اقتران المجردة بالصورة اما هي ممتنع غير مقتضية واما الثاني فلانا نقول قبل الهيولى

شي

لشي لا يستلزم وجود الهيولى دائما فانه لو قيل بعكس هذا في العنصريات على قول
تذنيب
لكان احق تذنيب وعكسوا هذا الحكم ايضا كليا وذلك لان الصورة دائما قابلة للانفعال
فلا بد لها من الهيولى ولان الصورة لا توجد الا متناهية مشكلة ويتحصل انه عرض لها الذاتيها
ولا لاتفقت الاجسام وكذلك ان جعل الفاعل لانه متساوي النسبة الى الكل فلا بد من
تذنيب
مشاركة المادة وانت خبير بضعف هذا البرهان تذنيب واذا ثبت تلازمهما فلو من
من علية منها او مستعان من خارج على وجه يمتنع تعلق احديهما بالاخرى وهذا
حق والعقل لا يجوز ان يكون هو الهيولى لانها قابلة ولانها مشتركة في العنصريات
فان كانت هي الصورة فلا تكون مطلقة بل ان كانت فبلية لان المطلق يعدم فيجب
ان يكون الهيولى هيولى بعد ما خلف تذنيب الصورة الجسمية لا يكفي في تقويم المادة
بل لا بد من صورة اخرى نوعية لان الاجسام تختلف اما ان يكون قابلة لها والاختلاف
م الشكل اما مشتركة واما ان لا يكون قابل لها
في هذه المعاني لا تعود الى الهيولى القابلة ولا الى الصورة المشتركة ولا الى الفاعل المتحد
فلا بد من امر اخر يختلف الاجسام نوعيات الاجسام بها ولانها تختلف في استحقاق الامكنة
تذكرة
فهي مختلفة في الحد ايات تذكرة ولما انساق الكلام الى هيهنا فخليق بان نجدد عهدا بذكر
قاعدة
ما هو الحق مما سلف لهم فانجعه ما مضى ونأتي بذكر شكوك وحلها قاعدة الهيولى
مشتركة في العنصريات برهانه ان الاجسام العنصرية يتكون بعضها من بعض
اعتبر الماء المنفصل الشعلة والقماقم الحماة بالنار المنبعثة ومن انكر الكون والفساد
قاعدة
فغالط لانه منكر للمحسوسات قاعدة الفاعل لا يكون قابلا وهذا وان كان خليقا ان
نذكره فيما بعد لكن لما انبنى عليه ما قبله وما بعده اخترنا ذكره هيهنا برهانه ان الفاعل
من حيث ان الفعل صادر عنه واجب عنه ومن حيث ان الفعل مقبول له ممكن والشيء
الواحد حقا لا يكون نسبته الى الشيء الواحد نسبتي امكان ووجوب فيهما مختلفين وهذا
فاسد لان الامكان انما هو للفاعل من حيث انه قابل والوجوب له من حيث انه فاعل
ومن حيث هو هو واحد فالحاصل ان تكثر الحيثيات لا يقتضي تكثر الاجزاء فان قلت ينتظم
قياس من الشكل الثالث هكذا الفاعل من حيث انه فاعل يجب له الاثر والقابل من حيث
انه قابل لا يجب له الاثر ينتج فالفاعل من حيث انه فاعل مغاير للقابل من حيث انه قابل
قلت النتيجة حقة وليست محصلة للمطلوب لان المطلوب هو ان ماهية الفاعل من حيث
هي غير ماهية القابل فان كان المطلوب ان الفاعل من حيث انه فاعل غير القابل من حيث انه
قابل

شك
قابل فقد سلمنا ولا يقتضي ذلك مباحث يتفرع عليها على هذه القاعدة شك قيل الصورة لا
جواب
تكون علة للهيولى لانها حالة فيها والحال يحتاج جواب ان الصورة علة الهيولى وعلة
الحلول بعد وجود الهيولى من غير احتياج في قوامها اليها وايضا الحال هو المتشخص والعلة هي المطلقة
اخر
جواب
فلا دور اخر قيل التلازم لا يقتضي العلية كالمتضايفين جواب انه لو لا علية احدهما
للاخر لامكن فرض كل واحد منهما مع عدم الاخر فلا تلازم والمتضايفان بينهما علية فلا دور اذ كل
اخر
واحد منهما يفتقر الى ما لا يفتقر اليه الاخر وفي الاخير نظر اخر قيل الصورة تنعدم و
جواب
الهيولى باقية فلا تكون علة جواب ان المعدوم ليس بعلة وما هو علة لا ينعدم اذ المعدوم
تتمة
الصورة الشخصية والعلة الصورة الكلية وهي باقية تتمة ذهب قوم اليهم كالبغدادي
الى ان الجسم واحد في نفسه لا امر ليس هو بمركب من الاجزاء ولا من الهيولى والصورة ونقل هذا
المذهب عن الاوائل وقال انهم يعنون بالهيولى الجسم من حيث هو ويعنون بالصورة الصورة
النوعية اعني النارية والمائية وغيرها والى هذا المذهب ذهب صاحب المطارحات وذهب
النظام والنجار وضرار الى ان الجسم مركب من اعراض هي اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وهذه غاية السخافة فان الاعراض يفتقر الى المحل الذي هو الجسم والجسم
يفتقر الى اجزائه فلو كانت هذه الاعراض هي اجزاء الجسم لزم تقدم الشيء على نفسه
بمرتبتين وايضا الاجسام متساوية في الجسمية ومتباينة بهذه الاعراض وهؤلاء لما وجدوا
الجسم لا ينفك عن هذه الاعراض حسبوه عبارة عنها فالغلط نشأ لهم من اخذ لازم
الشيء مكان ذلك الشيء فهذه المذاهب هي خلاصة ما قرأناه من مذاهب الاولين
القطب الثاني
القطب الثاني في احكام الاجسام وفيه مسائل الاولى اختلف الناس في حدوث
الاجسام فذهب ارباب الملل الى حدوثها وذهب ارسطو وبرقلس وابو نصر وابو علي
واتباعهم الى ان الاجسام السماوية بموادها وصورها قديمة وان هيولى الاجسام العنصرية قديمة ايضا وان صورها
الجسمية والنوعية حادثة كذلك الاعراض القائمة بها وذهب انكساغورس وفيثاغورس
وسقراط وجميع الثنوية وغيرهم الى ان مادة العالم قديمة ثم قال بعضهم تلك المادة جسم اذ
صار ... الطف صار هوا وزعم بعضهم ان ذلك الجسم هواء والارض انه ماء
قال انه الخليط وهو اجسام صغار غير متناهية من كل نوع من الانواع عدة من تلك الاجزاء
غير متناهية اذا اجتمع من الاجزاء نوع من الانواع منها اجزاء ظهرت للحس وزعم افلاطون
ان اصل العالم اجزاء كثيرة كروية الشكل لا ينقسم فكا وتنقسم وهما وهي متحركة لذاتها

فاتفقت في بعض حركاتها ان تصادمت فحصل منها هذا العالم والثنوية قالوا اصل العالم هو النور
والظلمة وفيثاغورس قال مبادي العالم هي الاعداد المتولدة عن الوحدات فالوحدة قائمة
بنفسها فاذا عرض الوحدة وضع صارت نقطة ومن اجتماع نقطتين يتولد الخط والسطح من
تقاطع خطين والجسم من اجتماع سطحين لنا على الحدوث وجهان الاول انها لو كانت ازلية — الاول
لكانت اما متحركة واما ساكنة والقسمان باطلان فالمقدم باطل اما بيان انها ليست
متحركة فلوجوه الاول ان الحركة ماهيتها المسبوقية بالغير وهي تنافي الازلية الثاني ان — الاول الثاني
الحركات كل واحد منها حادث فلا يتقدمه عدم فمجموع عدماتها سابق على وجودها فان حصل
منها في الازل حركة لزم استواء السابق والمسبوق هذا خلف وان لم يحصل كانت حادثة — الثالث
الثالث حركة ما من الحركات ان كانت ازلية كانت غير مسبوقة فهي اول الحركات فان سبقت
وان كانت مسبوقة كانت الاولى مسبوقة وان لم يكن شيء من الحركات ازليا فالمجموع حادث
وهو المطلوب الرابع لو كانت الحركات غير متناهية كان اليوم موقوفا على انقضا — الرابع
ما لا نهاية له الخامس نعرض من اليوم الى الازل جملة ومن الطوفان الى الازل اخرى ونطبق
فاما ان يتساويا او يكون المتفاوت متناهيا وهو محال واما ان يحصل في الجانب
الازلي فالكل حادث واما بيان انها ليست ساكنة فلانها لو كانت ساكنة لزم
ان لا يتحرك والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان السكون حينئذ ازلي فيمتنع
لما بينا ان الازلي يستحيل عدمه واما بيان بطلان التالي فلان الحس دال عليه والخصم
يساعد عليه ايضا فان الاجسام البسيطة موجودة والوضع معنى الحركة بها غير
واجب فيمكن زواله وهو الحركة ولانه معنى السكون هو اللبث اكثر من زمان واحد
فاهيته تقتضي تقدم شيء من الزمان عليه والازلي لا يتقدمه زمان واذا ثبت ان
الاجسام لا تخلو من الحركة والسكون وهما يستحيل ان يكونا ازليين فهي حادثة
فان قيل هذه المنفصلة مبنية على وجود المكان وهو ممنوع سلمنا ثبوت المكان لكن
نمنع الحصر بيانه ان الجسم في اول زمان وجوده غير متحرك وغير ساكن سلمنا لكن نمنع
استحالة وجود الحركة في الازل قوله الاول الحركة معناها المسبوقية والازلي
ينافيها قلنا هذا الكلام مبني على تغير الحركة بما ادعيتموه والخصم لا يساعدكم على
هذا قوله في الوجه الثاني مجموع العدمات سابق على الحركات قلنا العدم نفي محض
فلا يصح وصفه بالسبق سلمنا لكن لم قلتم ان مجموع العدمات سابق على وجود مجموع الوجودات

اوعلى

او على نوع الوجودات او على كل واحد واحد والاول والثاني ممنوعان والثالث
مسلم ولكن لم قلتم انها لما كان سابقا على كل واحد كان سابقا على المجموع ثم ماتريدون
بهذا السبق ان اردتم السبق الزماني افتقر الى ثبوت زمان وان اردتم غيره فلم
نفهمه قوله في الوجه الثالث ان كان حركة ما ازلية انتهت الحركات وان لم
يكن شيء من الحركات ازليا فالكل حادث قلنا تعنون بقولكم اذا لم يكن شيء من الحركات
ازليا كان الكل حادثا السلب الكلي او السلب عن الكل فان عنيتم الاول لم يتم هاهنا
لكن الملازمة ممنوعة وان عنيتم الثاني لم تكن الملازمة ثابتة لانه لا يلزم من عدم
كون الشيء ما من الحركات ازليا ان يكون الكل حادثا قوله في الوجه الرابع
اليوم موقوف على انقضا ما لا نهاية له قلنا هذا يفهم منه معنيان احدهما ان اليوم
والحوادث كلها معدومة في وقت ثم ان اليوم في ذلك الوقت يحكم عليه بامتناع
الوجود الا بعد انقضاء الحوادث والثاني ان اليوم لا يوجد حتى يوجد امور متناهية
لا تتناهى في المبدأ فان عنيتم الاول سلمنا استحالته لكن لا نسلم ان الحوادث لو
كانت غير متناهية لتوقف وجود وجود اليوم على انقضائها بذلك المعنى وان
عنيتم الثاني سلمناه ومنعنا استحالته فان هذا هو المتنازع قوله في الخامس
نعرض جملتين احديهما انقص من الاخرى ونطبق فتتناهى قلنا التطبيق انما يعرض في امور
محصلة مرتبة ترتيبا عقليا او وضعيا اما المعدومات فلا يصح فرض التطبيق فيها سلمنا صحة
الدلائل على استحالة وجود الحركة في الازل لكن معنا ما يعارضه وهو ان الحركة لو كانت ممتنعة
في الازل لكان امتناعها اما ان يكون لذاتها فكان يجب ان لا توجد هذا خلف واما
ان يكون لغيرها فان كان واجب الوجود استحال وجودها ايضا وان كان ممكن الوجود
انتهى الى واجب الوجود او تسلسل وهو محال سلمنا انها ليست متحركة فلم لا يكون ساكنة
قوله لو كانت ساكنة لما تحركت لان القديم لا يجوز عدمه قلنا انه محتاجون الى
بيان مقدمة هي ان السكون وجودي حتى يتم هذا الاستدلال والادلة منعوا من وجوده
سلمنا انه وجودي لكن يجوز ان يكون وجوده مشروطا بشرط عدمي ازلي فاذا زال
ذلك العدمي زال سلمنا لكن ما دليلكم على جواز عدم السكون قوله الحس
يدلان عليه قلنا الحس لا يدل على الحكم الكلي فانه يجوز وجود جسم غير متحرك وهو ساكن

فلانتم كليتكم المحصورة فالجواب قوله وجود المكان ممنوع قلنا كل عاقل يحكم بان كل جسم فانه
يتحرك بنا ناليه اشارة وضعية وتحقيق ماهية المكان سيأتي قوله الجسم في اول
حدوثه غير متحرك ولا ساكن قلنا ذلك لا يضرنا ولا نا نزيد في الجسم البلاقوله
على الاول هذا بناء منكم على تفسير الحركة قلنا هذا صحيح ونحن ندعي ان الحركة بهذا التفسير
يمتنع خلو الجسم عنها وعن السكون قوله على الثاني ان العدم عدم محض لا يصح وصفه بالسبق
قلنا لا نسلم انه اذا كان نفيا استحال وصفه بالسبق فانا نعلم قطعا ان الحدث قد سبقه
عدمه قوله تدعون السبق على كل واحد او على المجموع قلنا على المجموع لكون حاصلا
على كل واحد فان كل واحد من الحركات اذا كان مسبوقا بالعدم فالمجموع كذلك لاستحالة
وجود الكل بدون الاجزاء اما النوع ايضا كذلك لاستحالة وجوده الا في ضمن ما صدق
النوع انه لا يوجد نحو نا انه قوله ان ادعيتم السبق الزمانى افتقر الى ثبوت الزمان
قلنا نعني بالسبق الذي يكون كسبق بعض اجزاء الزمان على بعض قوله على الثالث ان عنيتم
السلب الكلي منعنا الملازمة قلنا الملازمة حقة لان الحدوث اذا صدق على كل واحد صدق
على المجموع قوله على الرابع توقف اليوم على انقضاء الحوادث يفهم منه معنيان قلنا
يعني الثاني واستحالته قطعية قوله التطبيق انما يكون مع الحصول والترتيب حاصل فان الزمان
كم ذو اجزاء مترتبة وايضا كل حادث سابق علة معده للاحق والحصول ممنوع اشتراطه في
التطبيق فان التطبيق امر يحضره العقل والجواب عن المعارضة ان الحركة تقتضي امتناع وجودها
انه لا اعتبار الازلية قوله تفتقرون الى بيان وجود السكون قلنا سيأتي قوله
يجوز اشتراطه بعدمي ازلي قلنا العدمي لا يكون جزءا من العلة قوله الحس لا يعطي الحكم
الكلي قلنا هذا حق والاولى عندنا الاعتماد على البرهان المذكور **الوجه الثاني** ان نقول الوجه الثالث
العالم ممكن وكل ممكن محدث فالعالم محدث والصغرى سيأتي في باب الوحدانية وبيان
الكبرى ان المؤثر اما ان يؤثر حال البقاء وهو محال والا لكان تحصيلا للحاصل وحال العدم
لا الحدوث وكل كيف كان حصل المطلوب والقسم الاول من المنفصلة مشكل واحتج القائلون
بالقدم بوجوه اقواها ان كل ما يتوقف عليه الايجاد ان كان ازليا كان العالم ازليا والا
لكان حدوثه في وقت دون وقت ان توقف على امر كان ما فرضناه ازليا ليس بازلي وان كان
لا لامر ترجح الممكن لا لمرجح وان كان حادثا تسلسل الثاني لو كان العالم حادثا لتقدم الباري

عليه

عليه فاما ان يتقدم عليه باوقات متناهية فيكون الباري حادثا او باوقات غير متناهية فيلزم تقدم
الزمان وتوقف العالم على الانتهاء وكل هذا خطر نحوه الثالث الزمان قديم بيان الاول انه
لو كان حادثا لكان حدوثه بعد عدمه بعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا قبل وجوده هذا
من تركب من بسيطين وكونك ان تركب من اربعة العناصر المتنافية في المشهور منهم من منع
بعضهم من وجوده بانه حينئذ لا مكان له والتيه اضطرب في هذه فتارة جوز وجوده وتارة
منع البحث الرابع في الاكوان الكون عبارة عن حصول الجسم في الحيز وهو جنس يندرج تحته
الاول اربعة امور الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فيها مطالب في ان هذا المعنى
هل هو معلل بمعنى ام لا الحق انه ليس كذلك وتحقيق المذهبان نقول انا حين نروم تحريك جسم
او تسكينه فانا نفعل فيه الاعتماد نحو الجانب والمانع بحصل التحرك والسكون فهل حصل فيه
معنى اخر نسميه حركة ذلك المعنى يوجب كون الجسم متحركا وانه زائد على الاعتماد التحرك ام لا
والدليل لنا ان ذلك المعنى الموجب الحصول في ذلك الحيز اما ان يصح وجوده قبل حصوله
في ذلك الحيز او لا فان صح فاما ان يقتضي انتقال ذلك الجوهر الى ذلك الحيز او لا يقتضي فان كان
الاول كان مثل هو الاعتماد ولا نزاع فيه لانا اذا عنينا بعلته كونه على شيء فانه ثم ذلك الشيء
الحيز اخر فان لم يقتض امتنع عدم تكون حصوله في حيز معين بسببه اولى من حصوله في غيره
والثاني لم يصح وجوده قبل حصوله في الحيز لزم الدور وايضا لو كان القادر هنا فعل ذلك
المعنى لوجب ان يعلمه على سبيل الاجمال او التفصيل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان القادر هنا وغ القصد ان عنده فلابد من القصد الموجب الى احدهما دون الاخر فهي
يوجب القصد تابع للعلم واما بطلان التالي فبالوجدان فانا عند قصدنا الى الاجسام
ذلك المعنى هذا مذهب ابي الحسين وبعض الشيوخ وذهب ابو هاشم واصحابه الى اثبات
هذا المعنى واستدل عليه بوجهين الاول انا لو قدرنا ان بعض الجسم كائنا في حيز واستقر
المعنى وانا علمنا ذات الجسم وسائر الصفات كالحياة والقدرة والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان القادر على جعل الذات على بعض الصفات تكون الذات مقدورة له في تلك الصفة
في كيفية واليضا الكلام لما كان القادر قادرا على جعله على صفة خلف وبيان
الشرطية ان البنا ان جعلنا الحركة على بابه والحركة عرض تغيير الاجسام فيكون الجسم قديما
الرابع المادة قديمة فالعالم قديم بيان الاول ان كل ممكن على الاطلاق فامكانه ازلي اذ هو

البحث الرابع

الاول

نسبة لوجوده اليه وهو عرض لان النسب اعراض محتاج الى المحل ومحله لا يكون هو الحادث
لانه ممكن قبل وجوده فمحله هو الهيولى فلو كانت الهيولى حادثة لافتقرت الى هيولى اخرى
وتسلسل وبيان الشرطية ان الهيولى لا تقوم بغير صورة على ما بيناه والمجموع الهيولى و
الصورة هو الجسم فالجسم قديم الخامس العالم حدث عن ذاته تعالى من غير شرط والا لزم
الافتقار وذاته ازلية فالعالم كذلك السادس وجود العالم جود فلو كان حادثا
كان الله تعالى تاركا للجود السابع العالم صحيح الوجود في الازل والا لزم انقلاب الحقائق
وان كان كذلك كان واجب الوجود في الازل لانه لو كان حادثا لاستحال ان يكون ازليا وقد
فرضناه صحيح ازليته هذا خلف والجواب عن الاول من وجوه احدها انه مختار والاول قوله
يلزم ايجاد العالم في الازل قلنا لا نسلم فان هذا في حق الموجب اما المختار فلان المختار يخصص
احد الامرين لا لامر كما في العطشان والجائع والهارب من السبع من اجابة المجبرين الثاني
ان العالم محال في الازل فلهذا تخلف وجوده عن وجود الله تعالى الثالث ان القبلية والبعدية
لا تعقل الا مع وجود العالم فاذا كان معدوما استحال ان يقال لم خصص ايجاده بوقت
دون وقت الرابع ان علة تخصيص ايجاد العالم بوقت دون اخر هو ارادته تعالى او علمه
العالم الخامس المعارضة بالحوادث اليومية فان هذه الشبهة واردة فيها مع انه حادث قطعا
والجواب عن الثاني ان التقدم ليس بالزمان على ما بينا ويجوز ان يكون تقدمه عليه بالذات
تقدما بالرتبة لا بالوجود وبه وهو الجواب عن الثالث والجواب عن الرابع ما اسلفناه من كون الامكان
امرا ذهنيا لا يستدعي المادة وعن الخامس ان الافتقار ممنوع ولا يلزم من توقف وجود
العالم على شرط افتقار المؤثر ولو سلم ان الحدوث للذات لكن لا نسلم المقارنة لانه
مختار وعن السادس ان العالم اذا كان مستحيل الوجود في الازل استحال ان يقال انه
تعالى تارك للجود وعن السابع ان العالم ان نظر الى ماهيته حكم عليها بالصحة دائما ولا يلزم
من الصحة الوجوب قوله لو كان حادثا استحال ان يكون ازليا قلنا هذه الاستحالة جاءت
من قبل اعتبار الحدوث مضافا الى الماهية وان نظر الى الماهية بقيد الحدوث استحال ان
يكون ازليا ولا يلزم انقلاب الحقائق مسألة الاجسام متماثلة عند جمهور المتكلمين مسئله
لاشتباه بعضها ببعض حتى عند القائل بالاعراض ولانها متساوية في قبول الاعراض وهذا
حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وهي الجسمية لان معنى الجسم هو الحاصل في الحيز والاجسام
مشتركة في هذا المعنى ولان الجسم مخالف للعرض فلا بد لمخالفته من صفة وهي اما كونه جسما

او متحيزا

او متحيزا او صفة تتعلق بهما او بالفاعل والكل باطل اما الاوليان فلان الصفة المتعلقة بالمتحيز
فلانها متجددة والمخالفة ليست بمتجددة فلا يكون علة له واما الفاعل فلانه لا يؤثر الا في الوجود
وهو متماثل والكل ضعيف اما الاول فلان الاشياء المختلفة في الحقيقة قد تتشابه في
الحس وبالعكس واما الثاني فلا نسلم اشتراك الاجسام في قبول الاعراض سلمنا لكن الخصم عندنا
ان الامور المتماثلة قد تعلل بمختلفات واما الثالث فهو خطأ اجمعوا فيه لان الموجب للشيء
حصوله نفس ذلك الشيء واما الرابع فلان كل جسم يخالف العرض بحقيقته المعينة فان
رجعوا الى غلطهم الاول من ان التساوي لا يعلل بالمختلفات رجعنا نحن الى المنع سلمنا لكن
لم لا يجوز ان يقع الاختلاف بالفاعل وحصرهم اثار الفاعل في الوجود ممنوع وذهب النظام
الى انها مختلفة والا لكان كل منها قابلا لما يقبله الاخر فيكون النار قابلة للبرودة وهي حارة
هذا خلف والجواب ان النار تقبل البرودة حال كونها حارة ولا استحالة في ذلك انما
المحال اتصافها بهما واما الاوائل فانهم ذهبوا الى ان الاجسام مشتركة في الجسمية وهي تمامها
منها ثم انها بعد ذلك تختلف بقوى واخرى طبيعية واما الافراد فانها مشتركة في العناصر
مختلفة في الافلاك فالاولان هي الجسمية ثم الهيولى يجب استواء الكل فيها مسألة مسئله (مامركان مقول) سقط الا
لا شك في صحة بقاء الاجسام ونقل عن النظام خلاف ذلك وتاول المتأخرون له ذلك
باحتياجها حال البقاء الى الفاعل فظن الناقل انه يقول انه يفنيها ولا دليل لذلك في
ذلك انها ممكنة الوجود في الزمان الاول فيستمر على ذلك والا لزم انقلاب الحقائق ولو
يرجع في هذا المطلب الى دعوى الضرورة كما رجع اليه الاوائل كان اولى مسألة مسئله
التداخل محال فان بعدين اذا اجتمعا حكم صريح العقل ان مجموعهما ازيد من احدهما وجماهير
المتكلمين احتجوا في ذلك بانها متماثلة فلو تداخلت لم يقع بينها الامتياز الذاتي والعارضي
فيفضي الى الاتحاد ونقل عن النظام انه جوز التداخل وكذلك نقل عن بعض الاوائل مسألة مسئله
الاجسام مرئية وقد سلم الاوائل ذلك الا انهم قالوا ان المرئي بالذات هو اللون و
الضوء وما عداهما مرئي بسببهما ولا حاجة في هذا المقام الى الاستدلال واحتج المتكلمون
بانا نرى الطويل العريض العميق وهو عبارة عن الجسم فان الطول لو حل في جزء واحد
لزم انقسامه وان كان في اكثر لزم قيام العرض بمحلين مسألة الاجسام متناهية و مسئله
خالف فيه بعض الاوائل ومحققوهم استدلوا بان الممتد اذا استطال اشتداد الى غير النهاية فان
البعدين منها لا يتناهى فيكون محصورا بين حاصرين وفرض خطين احدهما لا يتناهى والاخر

يتناهى ذا ل المتناهي من الموازاة الى المسامتة تحدث نقطة في المسامتة هي اول النقط
النقط ولا اول لان كل مسامتة تحتانية مسبوقة باخرى فوقانية ولا يتمشى هذا البرهان
الا بعدم الجوهر ومن استدل الاتم برهان التطبيق لتطبيق وهو ان نفرض خطا متناهيا من جهة
دون اخرى ثم نقطع من الجانب المتناهي منه قطعة ثم نفرض انطباق الاول من الخط الكامل على
الاول من الناقص فان امتدا امتدادا متساويين تساوى وجود الزائد وعدمه وان تفاوتا تناهيا
وصاحب المعتبر لما ذكر تحرير التطبيق فقال كيف يمكن التطبيق مع انه يستحيل جزء الغير
المتناهي الناقص بحيث يحاذي طرفه طرفا الكامل احتج المخالف بان خارج العالم يتميز
فيه جانب عن جانب فان الذي يلي القطب الشمالي يغاير الذي يلي القطب الجنوبي والعدم المحض
لا امتياز فيه وايضا لو فرضنا هذا العالم اكبر مما هو عليه وجب ان يكون في الاحيان اكثر مما
هو الان وكذلك لو فرضنا العالم اكبر من هذا المفروض بذراع كانت الاحيان اكثر بذراع
ثم احيان مقدرة فهي كما ايضا الجسم حقيقة كلية لا يمنع نفس تصورها من الشركة
الغير المتناهية بل لابد من حصول ما لا نهاية له من الاجسام ولكن الجواب عن الاول والثاني انهما
اوهام كاذبة وعن الثالث ان الشركة وان احتملتها ماهية الجسم لكن الامتناع ربما حصل
من خارج المفهوم مسئلة ذهب جمهور الاشاعرة الى امتناع خلو الاجسام عن الالوان
والطعوم والروائح والحق خلاف هذا فان الهواء لا لون له والا لرأيناه ولا طعم ولا رائحة
والا لادركناه كذلك والاشاعرة لما جوزوا عدم الرؤية عند اجتماع الشرائط لم يجزموا
هنا نحن نحتاج ان نطعن في اسلم هذا الحق ثم استدل الاولى وسيأتي بطلان ان احتجوا
بان الجسم قابل للالوان فيحصل اتصافه بها او ببعضها وقياس اللون على الكون
بقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده والجواب عن الاول الطعن في كلية … قولهم الجسم
قابل للالوان سلمنا لكن قولهم يجب الاتصاف بالمقبول او بضده ممنوع وعن الثاني ابطال
الجامع ولكن الفرق عن الثاني والمنع في الاصل مسئلة كل جسم متنقل فانا نشاهد انتقاله
ونعلم بالضرورة انه ينتقل من جهة الى جهة ومن مكان الى مكان فالمنتقل اليه وعنه ويطلق
عليه الجمهور المكان والحيز فالمكان الشيء هو الذي يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة
ويستقر عليه فيجعلون الارض مكانا المستقر عليه والمتكلمون قالوا هو الفضاء والبعد وهو
عدم محض ونفي صرف وجماعة من الاوائل نفوا وجود المكان واخرون منهم حكموا بثبوته
احتج النفاة بانه لو كان موجودا لكان اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا

فان

احتج

مسئلة

مسئلة

فان كان متحيزا لزم التداخل وعدم تناهي الامكنة او الدور لان كان كل من المتحيزين
مكانا لصاحبه فان الحاجة حينئذ دائرة بينهما وان كان مفارقا استحال ان
يوصف الجسم بالانتقال عنه واليه فان المجرد ليس بذي وضع حتى يحصل له القرب
من الاجسام والبعد عنها وان كان عرضا لزم الدور فان المكان ح يفتقر الى المتمكن
والمتمكن يفتقر الى المكان ولان العرض ينتقل بانتقال محله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن
وايضا المكان ان كان جسما لزم التداخل والمكان غير جسم استحال مساواته للجسم وهو
خلاف ما عليه المثبتون للمكان وايضا الانتقال كما يكون للجسم كذلك للخط والسطح والنقطة
فان كان الانتقال هو الموجب لوجود المكان وجب ان يكون لهذه الاعراض مكان ويكون
النقطة نقطة ثم كانت احديهما بالتطبيق اولى بان يكون مكانا للاخرى من العكس والمثبتون
قالوا نحن نعلم بالضرورة انتقال الجسم من شيء الى غيره حين الحركة وليس ذلك الشيء جوهرا
ولا كيفا ولا كائنا في ذاته ولا شيئا من المعاني الباقية حال الحركة فلابد من شيء آخر كان
الجسم حاصلا فيه اولا ثم استبدل به ثانيا وهو المسمى بالمكان وايضا فانا نجد الجسم خارج
وبعقبه اخر والبديهة حاكمة بان هذا المعاقب عاقب هذا الشيء في الجزء الذي ثبت للاول
ثم اجابوا عن الاول بان المكان عرض حال في غيرا لتمكن فلا يلزم المحذور وعن الثاني
ان المساواة في الحقيقة غير معتبرة بل هي مستعملة ههنا على سبيل المجاز وفي تعيين البعد بها
اختصاص المكان بالتمكن حتى يكون مساويا لنهايته وعن الث فان الشك انما يلزم
لو قيل الانتقال سواء كان بالذات او بالعرض يحوج الى المكان وليس كذلك تذنيب
المثبتون المكان عن الدلائل اختلفوا في ماهيته فذهب بعضهم الى انه الهيولى فان الهيولى
قابلة للتعاقب والمكان كذلك وذهب بعضهم الى انه الصورة فان الصورة حاوية والمكان
كذلك وهذان المذهبان فاسدان فان المكان يفارقه المتمكن بالحركة والشيء لا يفارق
اجزاؤه وما احتجوا به فهو عقيم فان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان والمحققون من الاوائل
اختلفوا فذهب قوم الى انه البعد الذي بين طرفي الاناء الحاوي للماء ابعاد منطوية ثابتة
فان الاجسام تتعاقب عليها وتمادعيهم … وان قالوا هذا مشهور متفق عليه البديهة
وذهب اخرون منهم الى انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
قال اصحاب البعد لو كان المكان سطحا لكان الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء
متحركا والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان الحركة انتقال من مكان الى مكان

تذنيب

المكان
وايضا المكان لا يتحرك ونهايات الاجسام تتحرك وايضا فالمشهور عند الجمهور وصف
بالفراغ والامتلاء ولا يوصف السطح بذلك وايضا القول بالبعد يقتضي ان يكون كل جسم
في مكان ولا كذلك القول بالسطح اجاب الشيخ عن الاول بان الحركة ليست استبدال الامكنة
مطلقا بل هي عبارة عن استبدال المكان ويكون المتحرك مبدا للاستبدال كالحجر والسمكة
متحركين وليسا ساكنين ان عني بالسكون ملازمة الجسم لسطح واحد ولا استبعاد
في ان يكون جسم غير متحرك ولا ساكن فان المحيط ليس بمتحرك ولا ساكن والجسم الملفوف
في ان ليس بمتحرك ولا ساكن وان عني بالحركة ما يكون مستعدا للحركة سواء بالامكنة
سواء كان هو مبدءا للاستبدال او غيره قلنا هذا الجسم متحرك وان عني بالسكون النسبة
الحاصلة للجسم الى الاجسام الثابتة كان هذا ساكنا وبالجملة هذا يختلف باختلاف الاصطلاح
وعن الثانية ان الصغرى ممنوعة اللهم الا ان نعني بالحركة الحركة الذاتية فتكون الكبرى
كاذبة وعن الثالثة انها مبنية على عادات الجمهور وهي غير حجة في العقليات وعن الرابعة انها
ثابتة على تقدير وجوب ان يكون كل جسم في مكان وهو ممنوع سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان المكان
هو البعد ح ولم لا يكون امرا ملازما للبعد ثم احتج الشيخ على ابطال البعد بان البعد الذي
بين طرفي الاناء ان كان مانعا حال التمكن فيه لزم التداخل وان يكون البعد الشخصي متعلقا
لانه لا معين للبعد الشخصي الا هذا الذي بين طرفي الاناء فلو اخذ متشكلا فيه المنتقل للزم ان
يكون الجسم الواحد ليس بواحد وان لم يكن مانعا كان المتمكن غير متمكن لانه ليس بموجود
في المكان فان الوجود في المكان يستدعي الوجود في المكان **تذنيب** القائلون بان تذنيب
المكان بعد اختلفوا فمنهم من جوز خلوه من الاجسام ووافقهم على ذلك اكثر المتكلمين ومنهم
من منع خلوه احتج المجوزون بوجهين الاول ان الجسم اذا تحرك فاما ان ينتقل الى مكان
فارغ فهو المطلوب او الى مكان مملوء فالجسم المالئ للمكان ان لم يتحرك لزم التداخل
وان تحرك الى المكان الاول لزم الدور او الى غيره لزم ان يتحرك العالم بكليته عند حركة
البقة الثاني ان الصفحتين المتلاقيتين اذا رفع احدهما عن الاخر كان الوسط خاليا حال
الرفع اجاب المانعون عن الوجهين بثبوت التخلخل والتكاثف الحقيقيين واحتجوا على
الاستحالة بوجوه احدها ان الخلا بتقدير ثبوته فان البعد الذي بين طرفي الطاس اقل من الذي
بين طرفي البلدة فهو اما كم او ذو كم وكيف كان فلابد من جسم الثاني ان البعد الخلائي
ذو كمية متناه مشكل والشكل لا يعرض الطبيعية والا لتساوت بل انما يعرض له من خارج طبيعته
فتكون

فتكون طبيعة البعد منفعلة والانفعال انما يكون للمادة فيكون الخلاء ملاء وهذه
عول عليها فلا طول لنا لست ان الخلا على تقدير ان يكون بعدا متشابها او عدما صرفا
استحال ان يكون فيه اختلاف واذا كان كذلك استحال ان يتحرك الجسم من مكان الى
غيره وان يسكن في مكان دون غيره والا لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح
الرابع لو كان الخلا موجودا لكان امتنعت الحركة فيه واللازم لانه لو كان والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الحركة في الخلا لو وقعت في زمان فاذا فرضنا ملاء يتحرك
فيه ذلك المتحرك بعينه فيجب ان يقطع تلك المسافة المعينة في زمان اكثر ولنفرض
ملاء ارق من الملاء الاول يكون نسبته اليه نسبة الحركة في الملاء الى الحركة في الخلا
فيتحرك المسافة في زمان مساو للحركة في الخلا وان فرضناه ارق من هذا كانت الحركة
اسرع فتكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق واسرع منها هذا خلف وبيان
بطلان التالي ما بينا في مسئلة الجزء اجاب المجوزون عن الاول بان التفاوت فرض
فان العقل يفرض وهو جسم بين طرفي الطاس ووجوده بين طرفي البلدة فيحكم
بان احدهما اكثر من الاخر فالتفاوت بين الجسم المفروض لا الخلا الذي بين الاجسام وعن
الثاني ان الشكل يعرض للبعد بسبب الجسم الحاوي له او بسبب انفصال المقدار وقولهم الانفعال
انما يكون للمادة لم يقم عليه برهان وعن الثالث ان الخلا يختلف بحسب نسبته الى الاجسام
الحاوية له فان الخلا الذي يلي السماء مغاير للذي يلي الارض وعن الرابع ان الحركة
نفسها تستدعي قدرا من الزمان ومع العائق قدرا اخر والحال الذي ذكروه
انما يلزم على تقدير ان يكون استحقاق الزمان بسبب العائق لا غير اما اذا جعلنا بعضه
مسئلة بسبب الحركة وبعضه بسبب العائق سقط الكلام بالكلية **مسئلة** قال الاوائل الجهة
مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة فتكون موجودة ذات وضع وهي غير منقسمة والا لكان
المتحرك الواصل الى نصفها ان قطع الجهة فالجهة ما وراءه وان كان طالبا لها فما يطلب ليس بجهة
ثم تعرض للامتداد وهي طبيعية وغير طبيعية فالطبيعية هما الفوق والسفل وغير
الطبيعية كثيرة بحسب فرض الاطراف فلابد من محدد متميز فيه الجهتان الطبيعيتان ويكون
محيطا لان الجرم لو لم يكن محيطا يتحدد به القرب دون البعد فبالمحيط يتحدد
القرب وبالمركز يتحدد البعد واصول هذه الدلائل فاسدة فانه على تقدير تسليم الجهات
تذنيب وتميز بعضها من بعض يكون المميز هو الفاعل المختار **تذنيب** قالوا يجب ان يكون

هذا بسيطا لان المركب مقدم الجهة على اجزاء المتقدمة عليه فيدور واما اذا كان بسيطا لم يتعين [صفحه]
متعب حركته على الاستدارة ويمتنع ان يكون مستديرة طبيعية لانها تطلب ما يفر عنه فليست بسرية
نفعيت لانا ذيه ونحن لما نازعناهم في اثبات المحدد سقط عنا هذا التفريع **تذنيب** (تذنيب)
كل ارادة لا بد لها من غاية وهذا صحيح قالوا فالغاية التي للحركة الدورية لا يجوز ان يكون حاصلة
والا لكان المتحرك طالبا للحاصل وكذلك لا يجوز ان يكون ممتنعة الحصول فيجب ان يكون مما
يحصل لكن لا دفعة واحدة والا لوقفت بل يجب ان تكون حاصلة على التدريج فتتابع سلمنا
ان حركة السماء ارادية لم لا يكون الغاية حاصلة وتكون جاهلة بالحصول او يكون ممتنعة
الحصول وهي جاهلة بذلك لم لا يكون مما يحصل وتقف الحركة وسيبطل قولهم بابدية الزمان
تذنيب قالوا المحدد للجهات يستحيل ان يتحرك بالاستقامة لوجهين الاول انه ذو ميل مستدير (تذنيب)
وسنبين استحالة اجتماع ميل الاستدارة والاستقامة الثاني انه لو تحرك بالاستقامة لخرج عن
موضعه ويبقى حيزه خاليا فيكون ذا جهة حالتي الخروج والمعاودة متقدمة عليه
فلا يكون هو المحدد الاول للجهات فليس بثقيل ولا خفيف ولا موضع له ولا يتقدم ما على
دون الجهة المستقيمة ويستحيل عليه الخرق والالتيام وليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا
يابس وهذه كلها عندنا فاسدة لما تقدم من ابطال الاصول بعضها وسيأتي ابطال الباقي
مسئلة لكل جسم مكان طبيعي وهذا يتفق عليه المشاؤون فاستدلوا بانا لو فرضنا خلو الجسم (مسئلة)
عن الامور الغريبة فاما ان يحصل في كل الامكنة وهو محال او في بعضها من غير مخصص وهو
محال او بمخصص وليس الا طبيعة الجسم الخاصة به **تذنيب** يستحيل ان يكون للجسم (تذنيب)
مكانان طبيعيان لانه حال مفارقته احدهما اذا طلب الاخر يكون تاركا بالطبع للمطلوب
بالطبع ولانه لو كان في مكان غريب نسبتها اليه بالسوية استحال ان يطلب احدهما دون
الاخر وقالوا ايضا يستحيل ان يكون جسمان يطلبان بالطبع مكانا واحدا قال بعضهم لان
المعلولات المتساوية تستند الى علل مختلفة من حيث هي كذلك وهو باطل وبطلان هذا
يشكل على رايهم **تذنيب** البسيط مكانه هو الذي يقتضيه طبعه ومكان المركب (تذنيب)
ما تغلبت فيها من البسائط فان استوت وقف في الوسط هذا ان تركب من بسيطين
وكذلك ان تركب من اربعة العناصر المتساوية في المشهور ومنع بعضهم من وجوده
بانه لا مكان له والشيخ اضطرب في هذه تارة جوز وجوده وتارة منع **البحث الرابع** (البحث الرابع)
في الاكوان الكون عبارة عن حصول الجسم في الحيز وهو جنس تحته اربعة انواع

الحركة

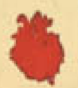
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وههنا مطالب **الاول** ان هذا الحصول (الاول)
هل هو معلل بمعنى او لا [illegible] ليس كذلك وتحقيق المذهب انا نقول اذا حصل [illegible]
جسم او سكنه فانا نعقل [illegible] الاعتماد [illegible] الدفع فيحصل التحرك والسكون
فهل يعقل هناك معنى اخر نسميه حركة ذلك المعنى يوجب كون الجسم متحركا فانه زائد
على الاعتماد والتحرك ام لا والدليل انا ان ذلك المعنى الموجب للحصول في ذلك الحيز
اما ان يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز ولا فان صح فاما ان يقتضي اندفاع
ذلك الجوهر الى ذلك الحيز او لا يقتضي فان كان الاول كان ذلك هو الاعتماد ولا
نزاع فيه كما اذا اعتمد حيوان على شيء فاندفع ذلك الشيء الى حيز اخر فانه لم يقتض اندفاعه
لم يكن حصوله في حيز معين سببا ولم حصوله في غيره واما ان لم يصح وجوده
قبل حصوله في الحيز لزم الدور وايضا لو كان القادر ههنا يفعل ذلك المعنى الموجب
ان يفعله على سبيل الاجمال والتفصيل والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
القادر ههنا [illegible] فلا بد من القصد الى تعيين [illegible] احدهما دون الاخر
حتى يوجد والقصد تابع للعلم واما بطلان التالي فلان الوجدان فانا نجد من انفسنا
انا لا نعلم ذلك المعنى ولهذا ذهب ابو الحسين وسائر الشيوخ وذهب ابو هاشم
من غير واسطة [illegible] على ذات الجسم وسائر الصفات كالحياة والقدرة والعلم
ط فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القادر على جعل الذات على بعض الصفات تكون الذات
مقدورة له يتصرف فيها كيف شاء وايضا الكلام لما كان القادر قادرا على جعله
على صفة الخبر والامر كان قادرا على ذاته ولما لم يقدر على جعله على صفة الخبر لا
علمنا ذلك لا لكونه قادرا على بعض صفاته وبيان بطلان التالي ظاهر الوجه الثاني
ان صغر الكاتبين يصح منه التزايد وصغر الكاتبين ليست [illegible]
من عدد توجها بيان الصغرى [illegible] ان القوي اذا شرع في جهة
في تسكين جسم بيده لم يقدر الضعيف على تحريكه [illegible] للاول [illegible]
في البيان ان **الثالث** ان الجوهر الواحد اذا تشبث به [illegible] احدهما الى جانب الاخر (الثاني)
تحرك ذلك الجوهر فيهما فلا يكون [illegible] فعل احدهما هو الذي فعله الاخر واستحال
ان يقع مقدورا لقادرين وعلم انه حركته [illegible] وبيان الكبرى وجهين احدها
ان القادر [illegible] لا تؤثر في ازيد من صفة واحدة وكذا [illegible]

[illegible]

لما كان في انفا علا استعمال هذه التراكيب تكلمت هنا والاعتراض على الاول انا نمنع
من القدرة على الذات على تقدير القدرة على بعض الصفات ولم يكون للذات مقدورة ومقتضى
منها كيف وقد قلنا انكم تزعمون انها تكون مقدورة من هذه الجهة كان الموضوع والمحمول واحدا
وان زعمتم انها تكون مقدورة من كل جهة منا زعمنا واما القياس على الكلام فهو مشترك فان الحكم
جاز ان يثبت له الخصوصية الاصل الذي يكون في الاصل مانع منه ثم تقرر من شرط القياس
ان يكون الاصل معلوما بالعلة التي ثبت بها الحكم وان نعلم وجود العلة في الفرع حتى يمكن تعدية
الحكم اليه وكلا هذين غير معلوم عندكم فان كل من صفات فان يكون الكلام خبرا واحدا وقد
صفة وكون الجسم كائنا صفة والاخرى من ذلك وهو القدرة فلم يجز ان الذات او سائر
الصفات صفة ايضا والصفة عندكم غير معلومة فسقط كلامكم بالكلية فان رجعوا
على اصطلاحهم المشهور عندهم من ان الذات مع الصفة يكون معلوم قلنا يجوز به ان
المجموع يكون معلوما فهذا يستلزم العلم بالاجزاء اعني الذات والصفة او يجوز
به شيئا اخر فيجب عليكم بيانه ثم نقول ان الخبرية والامرية ليستا صفتين للكلام الا الكلام
المتصف به اما كل واحد من الحروف او بعضها او المجموع والاول ان باطلان والا لكان كل
واحد منها وهو باطل بالضرورة والثالث باطل والا لزم انقسام الصفة لانقسام المحل
وايضا فالمجموع لا وجود له واما الوجود جزء منه والاعتراض على الثاني ان نقول قولكم
صفة الكاسر يقع منها التاثير قلنا هذا ممنوع بالضرورة واستدلالكم في مقابلة الضرورة
لا يسمع فان حصول الجسم في الحيز او عدم ثانه الجسم اخر نعلم قطعا انه لا يصح منه التاثير ثم
تقرر انا نقول لكم القوى ادا سمع حيده في تشكيك جسم لم يصر الضعيف على تحريكه ممنوع
انما ما كان لزيادة في صفة الكاسر بل القوى يدفع زيادة الداخل في دار يدها [illegible] معقول
وشلها على التكلم لم لا يقع المقدور بقادرين فهو جائز والوجه الاول في بيان
الكبرى ضعيف فان القياس قد بينا بطلانه والثاني ضعيف فانه مبني على ان صفة ... يد
وهم مطالبون بالدليل على انه لا عبرة في منع التاثير الا كونه بالفاعل وهذا لا يمكنهم
اقامة برهان عليه الكبرى من الوجهان الضعيف ولنا هذين للمعاني فلم قلتم
ان صفة الوجود لا يقع فيها التاثير قالوا والوجهين الاول انه لو ثبت الوجود صح الاول
ان يحصل صفتان وجود متساويين وفي ذلك كونه مقدورا بقادرين الثاني لو ثبت زيد الثاني
لصح من القادران يجدد الفعل في حال البقاء صفة الوجود قلنا اما الاول فهو مبني على

لانكم انما

لانكم انما تقولون كون المقدور يقع بقادرين معناه ان نعلم انه لا تزايد في الوجود فلو
علمتم امتناع مقدور بقادرين مقتضى في عدم التزايد لزمكم الدور قالوا نحن نبين هذا
بطريق اخر فنقول لو تعلق بقادرين بان يحصل ذلك صفة وجود لصح من احدهما ان يحصل
دون الاخر فيكون موجودا معدوما قلنا ان اردتم يكون موجودا معدوما انه يحصل
له صفة وجود ولا يحصل له باذا دعليها فذلك صحيح وان اردتم بكونه معدوما انه لا
يحصل له صفة وجود اصلا فهو ظاهر انه ... امتناع مقدور بقادرين ولكنا نقول
حصل وقع في حصول وجود زائد لا في مقدور واحد لا يقبل الزيادة والنقصان في
اما الثالث فمنع استحالة التجدد في حال البقاء استدلوا على المنع بوجهين احدهما انه لو صح ذلك
لصح منا الفاعل انه يكون باقيا مستمرا قلنا فلم قلتم ان الواحد منا لا يفعل تجدد الوجود
ثم لو قلتم ان الواحد منا يوجد ذاتا فانه وانتم لا تمنعون ذلك هنا فا وافقتموني في
الشاهد الاكوان وهي صفات فانتم لا تضبطون للصفات صفة وجود وما عدا الاكوان
من صفة القلوب والاعتماد والتاليف والاصوات فهي ايضا صفات ومع ذلك في
غير باقية فكيف يثبت لها صفة حال البقاء وقولكم يكون باقيا مستمرا ان عنيتم به انه لم يكن
له وجود من قبل مع فرض ثبوت الوجود له فهو متناقض وان عنيتم به تجدد صفة بعد ثبوت
صفة اخرى من قبل فهو عين المتنازع في استحالته ولهم تطويلات اخر في هذا الباب
عليه لقلة الفائدة المطلب الثالث في الحركة المشهور عند المتكلمين ان الحركة عبارة عن حصول
الجسم في حيز بعد ان كان في حيز اخر حالا ما بل قال الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل
وجه فان كونه موجودا حاصل له بالفعل بل ان كان معدوما بالقوة فمن وجه دون اخر
فخرج من القوة الى الفعل ان كان دفعة فهو الكون وان كان يسيرا يسيرا كان حركة



كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ثم جعلوا الحركة اسما لمعنيين احدهما الامر المتصل
المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى وهو الحركة بمعنى القطع وهذا المعنى لا وجود له الا في
الاذهان لا في الاعيان لانها انما توجد بتمامها اذا انقطعت الحركة الثاني كون الجسم متوسطا
بين المبدا والمنتهى الذي بين المسافة وهو الموجود في الاعيان وبعض الاوائل نفى الحركة مطلقا
وقال ان كانت غير منقسمة لزم الجوهر وان كانت منقسمة كان الماضي غير المستقبل هذا
خلف وهذا تشكيك في الضروريات مسئلة شرط الاوائل الحركة ستة امور ما منه وما
اليه وما فيه وما له وما به والزمان وا احالوا ان يتحرك الشيء لذاته لانه لا بد ... قابل فلا يكون

وابطلا ولان المعلول باق ببقاء علته فيكون كل جزء من الحركة باقيا فلا يكون حركة واما ما منه وما اليه
فقد يكونان بالفرض كما في الحركات الدورية وقد يكونان بالفعل كما في المستقيمة مسئلة الحركة قد مسئلة
تكون واحدة بالشخص وقد تكون بالنوع وقد تكون بالجنس وشخصية الحركة تابعة لشخصية الموضوع
والزمان وما فيه فان الموضوع والزمان لو تكثرا لما اتحدت الحركة لاستحالة اعادة المعدوم وقيام
العرض بمحلين واما ما فيه فلان الموضوع والزمان قد يتحدان وتتغاير الحركة كما يتحرك المتحرك
في زمان ما حركتي اين واستحالة وقد تختلف الحركة في النوع تارة وفي الجنس اخرى لاختلاف
ما هي فيه واما تضاد الحركات فانما هو لتضاد المبدء والمنتهى لان المحرك قد يتضاد والحركة واحدة
بالنوع كحركتي القسر والطبع الى فوق والزمان غير متضاد فلا تتضاد بسببه الحركة ولا ما فيه فان
حركتي الصعود والهبوط متضادتان مع وحدة ما فيه وكذا المتحرك قد يكون واحدا والحركة متضادة
فلم يبق الا ما منه وما اليه ولهم في هذا نظر فانهم ادعوا ان كل واحد مما عددوه ليس له مدخل
في التضاد ثم برهنوا على انه ليس علة تامة في التضاد ومعلوم ان هذا لا يكفي في هذا الباب [illegible]
لو سلم لهم ما ذكروه من اين لهم ان التضاد اذا لم يكن باحد الامور التي عددوها انحصر في ما منه
وما اليه ثم قالوا ان الحركات المستقيمة لا تضاد المستديرة بناء منهم على ان ضد الواحد واحد لا غير
وان الخط المستقيم يكون وترا لقسي غير متناهية الحركة قد تكون مستقيمة ومستديرة
وزعموا ان بين المستقيمتين المتضادتين سكونا كالحجر الهابطة والصاعدة هذا هو المشهور عند
المعلم الاول واتباعه وخالفه فيه افلاطون والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك اذا وصل الى
المنتهى في آن ثم فارق المنتهى فان كان في ذلك الآن كان الشيء الواحد في الآن الواحد واصلا
مفارقا وان كان في غيره فلا بد من زمان سكون بينهما لاستحالة تتالي الآنات اعترض
عليهم الشيخ بان المفارقة عن الحد عبارة عن الحركة عنه والحركة لا تقع في آن بل انما تقع في زمان
فالزمان الذي في اثنائه هو زمان الحركة فان عنيتم بان المفارقة اول زمان المفارقة قلنا ان
ذلك الآن هو آن الوصول ولا استحالة في ان يكون الآن لا يقع فيه ما يقع في الزمان ولما
كانت هذه الحجة منه فاسدة سلك نهجا آخر في بيان هذا المطلوب فقال المتحرك الطالب
لحد معين لا بد له من سبب وميل يكون علة الحركة له الى ذلك الحد فاذا فارق حدث ميل آخر
مغاير للاول ويستحيل اجتماع الميلين وحدوث الميل في آن فحال عدم الميل الاول وهو آن
الوصول كان الجسم عديم الميل ثم يوجد الميل في آن ثان ويفصل بين الآنين زمان هو زمان
السكون ثبت الحجة ولا سقطت واحتج النفاة بحجج منها [illegible] ان الجسم الصاعد
كالحصاة

كالحصاة اذا فرضنا حال منتهى صعودها وافاها جبل عظيم نازل لزم ان يقف الجبل لاجل وقوف
الحصاة التي تحته اجاب المثبتون بان هذا استبعاد محض الثاني انه لو وقف لما كان وقوفه
دائما ولا اكثريا والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القوة المحركة الى السفل موجودة
فلا تقف في الهواء الا مع العائق ولا يجوز ان يكون عدم ذلك العائق يستند الى ذات الجسم ولا
القوة الطبيعية والا لما وجد فلا بد له من سبب فان كان وصول السبب الخارجي المعدم للعائق
واجبا استحال وجود العائق وان كان ممكنا لم يكن حصوله دائما ولا اكثريا واما بيان بطلان التالي
مسئلة ظاهر مسئلة الحركة قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض كحركة الساكن في السفينة والحركة
الذاتية قد تكون طبيعية وهي المستندة الى قوة حالة في الجسم تصدر عنها الحركة والسكون بالذات
لا بالعرض من غير ارادة وقد تكون قسرية تحدث في الجسم من سبب خارجي وقد تكون ارادية
تحدث بسبب قوة شاعرة بما يصدر عنها والحركة العرضية قد تكون لما يمكن ان يتحرك بالذات كالجسم
الجوهر وقد لا يكون كالصور والاعراض والحركة الطبيعية يستحيل ان تصدر من الطبيعة اذا اخذت
على الاطلاق لان الثابت لو كان علة للمتغير لزم وجود العلة بدون المعلول بل انما يكون علة
له على نعت ما يخرج عن الامر الطبيعي واما الحركة القسرية فالمشهور ان سببها قوة حالة في
الجسم المتحرك يوجدها فيه القاسر تكون باقية الى آخر الحركة لكنها تكون آخذة في الضعف
بمصادمات الهواء الى ان يبلغ الضعف بحيث تقسر الطبيعة قاسرة لها فتحرك الجسم الى مكانه
المطلب الثالث في السكون بسبب طبيعته المطلب الثالث في السكون وهو عبارة عن حصول الجسم في الحيز الواحد اكثر من
زمان واحد هذا في عرف المتكلمين وعند الاوائل انه عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك ونحن
لما فسرنا السكون بالحصول بطل ان يكون عدم الحركة فكان امرا وجوديا لان الحركة والسكون
لما كانا من نوع واحد والحركة وجودية كان السكون كذلك لا على ما قال الاوائل فان قالوا بكون السكون
عدميا لكنهم يثبتون صفة اخرى هي الوضع ويجعلونها وجودية ونحن لا نعني بالسكون الا
هذا فالمقابلة بين الحركة والسكون عند الاوائل تقابل العدم والملكة وعند المتكلمين تقابل الضدين
مسئلة مسئلة الاجتماع حصول الجوهرين في الحيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث والافتراق حصولهما
المطلب الرابع في الحيزين بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث وهذه المعاني كلها موجودة لتغير بعضها ببعض المطلب
الرابع في احكام الاكوان الاكوان على ضربين متماثلة ومتضادة والمتضاد على ضربين متناف
وغير متناف فالمتماثل هو الذي يختص بجهة واحدة من الاكوان سواء اختص بجوهر واحد
او بجوهرين اذا كانت في تلك الجهة على جهة البدل وسواء اختص بوقت او اوقات بل منهم على

ان المشتركات في اللوازم مشتركة في الحقائق وفيه ما فيه والمتضاد هو ما يصير به الجوهر في الحيز
لا في ما حاله هذه استحال وجوده في وقت واحد وفي محل واحد وهذه الاستحالة غير معللة الا بكونهما
ضدين واعتمدوا في هذا على المثال فان الجسم كما يستحيل ان يكون اسود ابيض في حالة واحدة
كذلك يستحيل ان يكون في جهتين دفعة والاستحالة ثم ان كانت معللة بالتضاد فكل من منهما ومن
نظائرهم بالجامع ويكون علة وسيعم الغائب والجوهر يستحيل وجوده في مكانين متباعدين كاستحالة
وجوده في متقاربين غير ان كل واحد من الكونين انا تباعدت الاماكن استحال وجوده بدلا من
صاحبه والا لزم القول بالطفرة وكذلك لا يوجد عقيب صاحبه كذلك ايضا فهما ضدان من حيث
استحالة الاجتماع وغير متنافيين لان احدهما لا ينفي صاحبه لانه انما ينفيه لو وجد عقيبه فاعدة
وكذلك لا يتعاقبان لان ايهما وجد لم يوجد الاخر عقيبه واما الكونان في الامكنة المتجاورة
فهي ايضا متضادة لاستحالة الاجتماع ومتعاقبة لان كلا منهما يوجد عقيب صاحبه ومتنافية لان
كلا منهما ينفي صاحبه وانا متى تحقق هذا انحصرت الاكوان في المماثلة والمتضادة ولم يوجد
فيها ما يكون مختلفا غير متضاد مسئلة ذهب ابو الهذيل الى ان الجسم في اول حدوثه غير متحرك مسئلة
ولا ساكن وهو لا يتم على تفسيرهم الحركة والسكون بما فسرناهما به غير ان ابا هاشم واتباعه جعلوا
الكون من جنس السكون قالوا لان السكون هو الكون المستمر واستمرار الصفة لا يقتضي اثبات
معنى فيه مجدد سوى ما كان فيه من قبل بنا منهم على ان البقاء ليس بمعنى زائد فالسكون اذن هو
الكون الاول الا انه استمر وجوده قالوا ولو كان السكون غير الكون لاختلف حكماهما ومنهم
على ان الاجناس المختلفة مختلفة في المقتضيات لكن حكم الكون والكون هو الحصول في الحيز الا
انهما المقتضى الحكم المقتضى مسئلة ذهب البصريون الى امتناع البقاء على السكون وكان المرتضى مسئلة
رحمه الله يشك في بقائه وبقاء كل ما يمنعون بقاءه من الاعراض وابو الهذيل وابو علي
قالا ان الحركة لا يجوز عليها البقاء وغيرهم قالوا انها لو بقيت كانت سكونا احتج الاولون
بان السكون ان جاز بقاؤه جاز بقاء الحركة والمقدم ثابت والتالي مثله بيان الشرطية ان
الحركة والسكون من جنس واحد والخلاف انما هو في العارض وبيان صدق المقدم انه لو
امتنع عليه البقاء لجاز من الفاعل المختار ان لا يفعل الحركة عقيب عدم السكون اذ لا يجب
كونه فاعلا والتالي باطل والا لجاز خروج الجسم عن الاكوان احتج ابو علي وابو الهذيل على امتناع
بقاء الحركة بوجهين الاول ان الحركة لو كانت باقية لكان الجسم قاطعا للاماكن كلها في الابتداء
والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحركة لو بقيت لكان المحل بها قاطعا لمكان

بعد مكان وهذا الحكم يرجع الى ذات الحركة لا الى بقائها وذات الحركة موجودة في الابتداء فيجب
وجود ذلك القطع في الابتداء الثاني انها لو بقيت لم لزدت على هيئة السكون في
الثاني باطل بالضرورة فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة اجاب ابو الهذيل عن الاول بان
مقتضى الحركة هو الكون في المكان الاول لا القطع فاذا بقيت بقي مقتضاها وعن الثاني انه
مبني على ان تماثل الاكوان وهو ممنوع تذنيب هل الكون مرئي ام لا اما المتكلمون فقد
اختلفوا فمن قال ان الكون معنى يوجب الحصول في الحيز قال انه غير مرئي ومن قال انه نفس
الحصول فيه قال انه مرئي والاوائل عندهم انه مرئي بواسطة رؤية الالوان والاضواء لا
بالذات البحث الخامس في الالوان وهي مدركة بحاسة البصر والقائل بان السواد كيفية
قابضة للبصر والبياض كيفية مفرقة له ان عنى به التعريف اللفظي صدق والا فقد احال و
من نازع من الاوائل في اثباتها فقد كابر في الضروريات مسئلة ذهب قوم من
الاوائل الى ان الالوان الحقيقية هي السواد لا غير وان البياض حيث يشعر مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة الصغيرة جدا وانه ليس بكيفية حقيقية قائمة بالاجسام لان زبد الماء ابيض وكذا
الثلج ولا سبب لذلك الا هذا وهم مطالبون اولا بان السبب ليس الا كذلك وثانيا بتعميم
الحكم في كل بياض ومنهم من ذهب الى ان الالوان الحقيقية هي السواد والبياض والباقي حادث
من امتزاجهما ومنهم من ذهب الى ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة
والخضرة والباقي مركبة منها وهذا القول قد اختاره ابو هاشم واصحابه وبعض المتكلمين
اسقط الصفرة من البين وقال انها مركبة من الحمرة والبياض والحق ان مسالة هذه الالوان
وتركيبها مما لا يمكن الاطلاع عليه فالاولى الوقف مسئلة حكي عن ابي علي جوازه زيادة
على هذه الالوان وهي مقدورة لله تعالى وقطع بانها متضادة ومضادة لهذه الالوان وهذان
المقامان مشكلان مسئلة الحق ان بين طرفي السواد والبياض تضاد الوجود وحده منها
وكان المرتضى رحمه الله يشك في ذلك ويقول يغلب على الظن امتناع اجتماعهما فانا لا نفرق [illegible]
بين السواد الحالك والذي ليس بحالك ويجوز ان يكون مستند الفرق هو اجتماع البياض
والسواد في الذي ليس بحالك وعدم الاجتماع في الحالك اما الالوان البيض والسود الغير
البالغة فيها هل هي متضادة ام لا ان شرطنا في الضدين غاية البعد كانا غير ضدين والا
فهما ضدان مسئلة اتفقوا على ان اختلاط الاجزاء السود بالاجزاء البيض اختلاطا غير
متميز في الحس سبب لشدة الالوان فالاجزاء البيض ان كانت قليلة كان السواد اشد وبعكس

المتكلمين ذكروا وجها اخر وهو امتناع اجتماع البياضات الكثيرة في المحل الواحد والاوائل اتفقوا
على بطلانه بناء منهم على استحالة اجتماع الامثال وذكروا وجها اخر وهو ان البياض الضعيف
مغاير في النوع للبياض الشديد والمعتزلة قالوا السواد كله متماثل وان الحالك وغير
الحالك متماثلان في النوع وهو قول بعض الاوائل ايضا قالوا لان صفة الحق بها يخالف
المخالف ويوافق الموافق هي كونه سوادا والصفة اخص منه وهي مشتركة في الكل فالكل
متماثل **مسئلة** الحق ان الالوان يجوز عليها البقاء للبرهان العام وهو انها ممكنة في
الاول فكذلك في الثاني لاستحالة الخروج من الامكان الى الامتناع والخلاف مع الاكثر
تتمة زعم بعض الناس ان الضوء جسم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وهو
خطأ لتساوي الاجسام في الجسمية واختلافها في الاضاءة ولان ذلك الجسم ان لم يكن محسوسا
لم يكن الضوء محسوسا هذا خلف وان كان محسوسا وجب ان يستر ما تحته ويلزم ان يكون
كلما ازدادت الاجسام ضوءا ازدادت خفاء والامر بالعكس ثم اعلم ان الضوء هو الظهور
وهو كيفية منبسطة على الاجسام من غير ان يقال انها سواد او بياض او غيرهما من الالوان
وليس هذا تعريفا للضوء لما قد سلف ان الامور المحسوسة لا تفتقر الى التعريف فان كان
هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار يسمى ضوءا وان كان مستفادا من الغير كما
للجدار المستنير بضوء الشمس يسمى نورا والتي ترى للشيء من ذاته يسمى شعاعا و
التي ترى للشيء من غيره كالمرآة يسمى بريقا **مسئلة** ذهب ابو علي الى ان
الضوء شرط وجود اللون لانا لا نرى اللون في الظلمة فعدم الرؤية اما ان يكون لعدم اللون
وهو المطلوب او لان الهواء المظلم عائق عن الرؤية وهو باطل لان الهواء غير مظلم وغير مانع
عن الابصار فانا اذا كان الجالس في غار ومنيرها على الصفة التي يظن انه مظلم بها فانا
صار المرئي مستنيرا رايناه ولا يمنعنا الهواء الواقف بيننا وبينه فاذن ليس الهواء حائلا في
المنع من الرؤية وعند اصحابنا انه شرط لصحة الرؤية وهو الحق **مسئلة** الظلمة عدم
الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا وهو مذهب الاوائل وجماعة المعتزلة وبعض الاشاعرة
قال انها صفة ثبوتية مستدلا بما تقدم في حجة ابي علي ولانا اذا غمضنا العين في الظلمة وفتحنا
العين مساوية فكما انه في الثاني لا ندرك شيئا فكذلك في الاول **البحث السادس** في الطعوم
والروائح وهي مدركة بالذوق والشم والطعوم تسعة الحلاوة والمرارة والحموضة و
الملوحة والدسومة والحرافة والعفوصة والقبض والتفاهة وفي كون التفاهة من

الطعوم

الطعوم نظر وقد يجتمع طعمان في جسم واحد كالمرارة والقبض في الحضض واما الروائح فليس لها
اسماء الا من جهة الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ومنتنة **البحث السابع** في الحرارة
والبرودة وهما مدركان باللمس فلا احتياجات الى التعريف وما قيل ان الحرارة كيفية من شانها
احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات والبرودة كيفية من شانها
ان يفعل مقابلات هذه الافعال خطأ لان الحرارة والبرودة اظهر من هذه الآثار
الصادرة عنهما وذهب بعض الاوائل الى ان البرودة عدم الحرارة وهو خطأ فانا ندرك
من البارد كيفية زائدة على الجسمية والعدم غير مدرك **تنبيه** اعلم ان الحار يقال
على ما يحس منه بهذه الكيفية كحرارة النار وعلى ما يكون ظهور هذه الكيفية منه موقوفا على
ملاقاته لبدن الحيوان كالفلفل والدواء وفي الحرارة الغريزية وجهان احدهما انها الحرارة المحسوسة
وهي الجزء الناري في الحيوان انفعلت طبيعته الى الاعتدال فيكون مخالفة لماهية الحرارة مخالفة
عرضية من حيث انها جزء المركب والحرارة الغريزية خارجة **الثاني** انها مخالفة بالنوع لحرارة
النار ويكون الحرارة متقوية بالاشتراك على حرارة النار وهي غير ملائمة للحياة وكذا التي
في البدن وعلى الحرارة الفائضة من الاجرام السماوية **مسئلة** لا شك في وقوع التضاد بين
الحرارة والبرودة ولكن هل الحرارة ضد اخر فمن الاوائل من جزم بالمنع بناء على ان ضد الواحد
واحد ومنهم من توقف **البحث الثامن** في الرطوبة واليبوسة وهما مدركان لمسا ويتضادان
قطعا ونقل عن بعض الاوائل ان الرطوبة عبارة عن عدم الممانعة فعلى هذا يكون المقابلة بينهما
تقابل العدم والملكة والاول الحق **مسئلة** اللين كيفية يكون بها الجسم مستعدا للانغماز
والصلابة كيفية يكون بها الجسم مستعدا لعدم الانغماز فهما كيفيتان استعداديتان وفي
ادراكهما باللمس نظر واللزوجة كيفية تقتضي سهولة التشكيل مع عسر التفريق ويمتد بها الشيء
متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والهشاشة مقابلة لها واما
السيلان فانه عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة حقيقة متواصلة حسا يدفع بعضها
بعضا فيقال للرمل والتراب انه سيال فهو غير الرطوبة وغير مشروط بها واللطافة يقال لرقة
القوام والكثافة بالعكس والبلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم والانتقاع هو
الرطوبة الغائصة فيها **البحث التاسع** في الصوت قال بعض الناس انه عبارة عن تموج اصطكاك
الاجسام المتقاومة وهو غلط لان الاصطكاك مماسة قوية وهي غير مدركة بالسمع والسبب
في غلطهم جعل لازم الشيء مكانه ونقل عن النظام ان الصوت جواهر تتقطع بالحركة وهو خطأ

لكون الجوهر غير مدرك بالسمع والحق ان الصوت لا يجوز تعريفه وهو مدرك بحاسة
السمع بسببه تموج الهوى عند حصول القرع او القلع اذا بلغ التموج الى صماخ الاذن
الجوف الحاوي للهوى تحرك ذلك الهوى فاحس بحسب تحركه ولما ان الصوت حاصل
في خارج الحاسة بالتموج او في الحاسة فقيه شك وقد جزم الشيخ بوجوده خارجا
لانا ندرك جهته ولو كنا انما ندركه حال وصول التموج الى الاذن لما ادركنا الجهة فان
الحواس المدركة للملاقات لا يدرك الجهة كالشم واللمس ولابد في حصول الصوت من
المقاومة ولا يشترط الصلابة فانك لو ضربت على الماء بشدة لحدث الصوت مع عدم الصلابة .
وحصول المقاومة الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله تميزا في
المسموع عند الاوائل والمتكلمون لما احالوا قيام المعنى بالمعنى احالوا كون الحرف هيئة للصوت
بل جعلوه من جنس الصوت والحروف اما مصوتة وهي حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء
بها واما صامتة وهي ما عداها والحركات ابعاض المصوتات لانها بحدث بتمديدها ما علم ان
الصوت منها مختلفة ومنها تماثلة المختلفة قد تكون بالعرض وهو ان يكون الحرفان متساويين
بالذات ويختلفان بالحركة والسكون او بالحركات المختلفة وقد تكون بالذات
ذهب ابو علي الجبائي الى ان الكلام جنس غير الصوت لان الصوت يختلف في الصفات
الكدورة والقوة والضعف وليس الحرف كذلك ولان الكلام يوجد مع الكتابة بدون
الصوت ورد عليه الشيخ ابو جعفر بان الاختلاف ليس في نفس الصوت من ذا تدل باعتبار
مخارجه والكتابة ليست بكلام والخطي انما هي امارة عليه ثم جعل الكلام نوعا للصوت وهو
الحق الكلام غير باق والا لادركناه في الزمان الثاني والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان المدرك صحيح والموانع من نفسه في الزمان الثاني كما في الاول فيجب الادراك
الهوا اذا تموج وقابل ذلك التموج جسم املس بحيث يرد ذلك التموج ويصرفه الى خلفه ويكون
شكله شكل الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا وهو حاصل لكل صوت لكنه قد لا يسمع
في بعض الاصوات لانتشار التموج كما في الصحارى او لغاية قربه لزماني فيحس بهما كصوت
الواحد كما في الحمام ولهذا يسمع الصوت في الدور ارفع منه في الصحراء في الاعتماد وهو الميل
عند الاوائل وهو ثابت بالحس فانا نحس بالمدافعة الموجودة في الزقاق المنفوخة في الماء
والاحجار الواقعة في الهواء معلومة قطعا وهو غير الحركة المحسوسة وغير الطبيعة الموجودة في غيره
وقت المدافعة وهذا الميل قد يكون طبيعيا وقد يكون قسريا وقد يكون نفسانيا ولا .
حال

حال وجود الجسم في مكانه الطبيعي لانه ليس له ميل اليه لوجوده فيه ولا عنه والا لكان
المطلوب طبعا متروكا طبعا واستدلت الاوائل على ثبات الميل بان الجسم اذا تحرك قسرا
مع الميل مسافة ما وبدونه تلك المسافة بعينها كانت حركة اسرع فلو فرضنا ميلا اخر اضعف
من الاول يكون نسبته اليه كنسبة شدة الحركة وضعفها في الحالين وجب ان يكون حركته
مساوية في الشدة لحركة عديم الميل فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق هذا خلف
والجواب ان ما ذكرناه في الخلاء وهو ان الحركة استدعي بنفسها قدرا من الزمان ومع المعاوق
قدرا اخر فالزايد والناقص من الزمان حال شدة الميل وضعفه انما هو في الزمان المقابل
للمعاوقة اما الزمان المقابل للحركة فليس فيه زيادة ولا نقصان مسئلة قالوا ويستحيل مسئلة
اجتماع ميلين احدهما طبيعي والاخر قسري على صعيد جهتين متضادين واما والا لكان الجسم متحركا
الى جهتين دفعة واحدة وهو باطل بالضرورة واما اجتماعهما في جسم متحرك الى جهة واحدة فجايز
اذا كانت المسافة تمتلئ بالعائق اما مع خلو المسافة فلا مسئلة الميل باق عند وصول الجسم الى مسئلة
المكان لان علة الوصول فهو موجود معه وفيه نظر وبنوا على وجوده عند الوصول انه موجود
دفعة لان الوصول ما يوجد في الان مسئلة الميل قابل للشدة والضعف وهو مستفاد من مسئلة
القسر والطبيعي يشتد عند القرب من المطلوب لعدم المعاوق والقسري يشتد عند التوسط
لان الحاذف اذا تحرك ولها لهي يسخن فيزداد السخونة ويضعف القوة الا ان المتطرف
بسبب السخونة توقف على المحصل من الضعف فيزداد القسر وحركة فاذا تواترت الاصطكاك
ضعفت القوة لاتفق الحرارة متدارك مسئلة قال المتكلمون الاعتماد جنس تحته ستة مسئلة
انواع بحسب عدد الجهات فما اختص منها بجهة فهو تماثل والا فالخلاف لانه لو كان علة التماثل
موجودة فيه وجب التماثل لكن المقدم حق فالتالي مثله والشرطية ظاهرة وبيان صدق
المقدم ان الاستقراء دل على انه لا صفة له اخص من كونه اعتمادا في جهة مخصوصة وبه يتميز
من ساير الاجناس فيجب ان يكون كل ما اندرج تحت هذه الصفة متماثلا واما ما يخالفه في
صفة هذا واما ما يغاير جهته فهو مخالف غير متضاد عند ابي هاشم واصحابه وقال ابو علي
انه متضاد واحتج ابو هاشم على الاختلاف بان صفة التماثل ليست حاصلة لدليل وعدم الضدية
باجتماع المثلين فان الحجر اذا دحي مرالى فوق كان فيه اعتماد الى فوق قسرا واعتماد الى
الى السفل طبعا وايضا اذا تجاذب شخصان حبلا وتساوت قدرتهما وقف ذلك الجسم لانه
قد اوجد كل منهما فيه اعتمادا مما ثلا الفعل الاخر وهذا القول قد نصره الشيخ ابو جعفر مسئلة مسئلة

الثقل هو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلا عند ابي هاشم واصحابه قال ابو علي انه راجع الى
تزايد اجزاء الجواهر وكان يثبت لكل جوهر قسطا من الثقل وهذا باطل عندنا فان الثقل قد يوجب
مع قلة الجواهر والخفة مع التزايد فان الازقاق المنفوخة فيها اجزاء هوائية تطفو بها وتعلو
اكثر من قدر الاجزاء الحصا الرصاصية الموجودة في الازقاق مع عدم استقلالها مع ان الثقل
في هذه اكثر **مسئلة** الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد عنه على ثلاثة اقسام **الاول** ما يتولد عنه
بذاته من غير حاجة الى شرط وان كان في بعض الاحيان يحتاج الى شرط وهو الاكوان والاعتماد
في محله وان كان يولد ما في غير محله بشرط التماس والذي يدل على انه يولد الاكوان ان الجسم
يتحرك الى جهة دون اخرى فلا بد من مخصص بتلك الجهة ولا عرض يخصص بالجهات الا الاعتمادات
فيستند الاختصاص اليها ولا للتعليل على انه يولد الاعتماد وجود الحركة القسرية شيئا فشيئا
فان المحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد معا ثم اذا تحرك ولد
الاعتماد حركة اخرى واعتمادا اخر لانه لو لم يولد الاعتماد الاول اعتمادا ثانيا لما تحرك الجسم
حركة اخرى غير الاولى **الثاني** ما يتولد عنه بشرط ولا يعدو به ونحوه الاصوات فانها يتولد
عنه بشرط المصاكة لانا نفعل الصوت في الصدى فهذا نفعله في غير محل قدرتنا وما يتعدى
محل القدرة لا يولده الا الاعتماد لاختصاصه من دون سائر الاعراض بالجهات قالوا فاذا
كان الصوت الحال في غير محل القدرة متولدا من الاعتماد فالذي في محلها كذلك لانه لا ينفك الصوت
عن الاعتماد في حال فيجب استناده اليه **الثالث** ما يتولد عنه لا بنفسه بل بتوسط وهو الالم
والتأليف فان الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة يولد التأليف والتفريق يولد
الالم **المبحث الحادي عشر** في التأليف وهو عرض عند ابي هاشم قائم بمحلين ووافقه على
ذلك الشيخ ابو جعفر واستدل عليه بان بعض الاجسام يصعب تفكيكها فلا بد وان يكون ذلك
الامر وذلك الامر ليس وجود الجوهر ولا احدهما ولا جنسه فبقي ان يكون لوجود عرض قائم بالمحلين
يربط احدهما بصاحبه فاذا انضم اليه ثالث قام به وبصاحبه تأليف اخر فلا يقوم التأليف الا
بمحلين لا غير وهذا عندنا باطل قطعا فان العرض الواحد لو قام بمحلين لما تميز عن العرضين القائمين
بالمحلين كما نقول في الجسم الواحد فانه لا يحل في مكانين واما صعوبة التفكيك
فهي مستندة اما الى الفاعل المختار او الى اعراض قائمة بالمحال المتجاورة وبين واختلافها امتناع قيام
العرض بمحلين محقق للاوائل وقد ذهب قدماء منهم غير محققين الى ان الاضافات المتماثلة قائمة
بالمضافين والمحققون قالوا ان القائم باحد المضافين غير القائم بالاخر **مسئلة** التأليف يجوز
عليه

عليه البقاء عندهم لا لزم احد الامرين وهو اما سهولة تفكيك ما يصعب تفكيكه او تعذر
تفكيكه على كل وجه والتالي باطل بقسميه فالمقدم كذلك مبنى ان الشرطية ان التأليف
على تقدير عدم بقائه ان اوجده استحال الانفكاك الا بان يعدم ذلك وانما لزم الامر الثاني
لاستحالة مماسة القديم وان لم يوجد في بعض الاوقات لزم الامر الاول واما بطلان
فظاهر **مسئلة** التأليف متماثل لاشتراك افراده في اخص الصفات وهو كونه مختصا
بمحلين وهو مما نعوض ان هذا اخص صفات فانهم عولوا فيه على الاستدلال بعضها عليه بلا
التماثل على قول بعض الاوائل لكانت موضوع الصنفين واحدا واستحال ان يكون
شيء من الاعراض قائما بمحلين عندنا التأليف يستحال ان يكون له ضد **المبحث الثاني عشر**
الحياة نقل عن بعض الاوائل انها عبارة عن اعتدال المزاج اعتدالا يليق بالنوع وقال اخرون
منهم هي قوة الحس والحركة واستضعف بعضهم هذا النقل والمتكلمون اثبتوا معنى زائدا على
الاعتدال والقوة واستدلوا بان الذات تختلف في صحة العلم والقدرة وعدمها فلا بد من
مخصص لبعضها بالصحة دون الاخر وهم مطالبون بالاستدلال على ان هذا المخصص مغاير
للاعتدال والقوة **مسئلة** الذي عليه جماهير المعتزلة ان الحياة نوع واحد لا اختلاف
بين افرادها الا بالعدد واستدلوا عليه بانها قد اشتركت في حكم واحد وهو صحة الادراك
الاشتراك في الاحكام يستلزم الاشتراك في عللها وانت فلا يخفى عليك ضعف هذه الطريقة
مسئلة لا يفتقر وجود الحياة الى بنية عند الاوائل والمعتزلة وكلهم عولوا في ذلك قالوا
لان الحياة ان قامت بمجموع الاجزاء لزم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو محال وان قام
بكل جزء حياة فان كان قيام الحياة باحد الجزئين شرطا في قيام الحياة بالاخر لزم الدور
او الترجيح من غير مرجح والا فهو المطلوب وهذا الكلام فاسد فان على تقدير ان لا يكون قيام
الحياة باحد الجزئين شرطا في قيامها بالاخر لا يلزم منه المطلوب لجواز ان لا يكون ذلك
ويكون الشرط هو مجامعة احد الجزئين للاخر ولا يلزم منه دور ولا ترجيح من غير مرجح
وزعمت المعتزلة ان الجملة ليس هو اشارة الى محل الحياة والا لكان الواحد منا ينزل
منزلة احياء ثم بعضها الى بعض فلا يتصرف بقصد واحد وداع واحد وقد نقل عن
الاشاعرة خلاف ذلك **مسئلة** شرط المعتزلة للحياة نوعا من الرطوبة كالدم فسادا
لهذا الموت يخرج دم ما لادم فيه من الحيوانات لا بد له من رطوبة قالوا ويحتاج
الحياة الى نوع من التخلخل فان الاكثار لما تصلب ما يمنع من الحياة وقد اختلفوا فيها

الى الروح والروح عند الاوائل عبارة عن اجزاء لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط وبعض
المعتزلة فسرها بانه هواء دقيق يتخلص بعضه من البرودة يتردد في مجاري النفس وذهب
ابو هاشم الى انها هي البنية وحالها كالنفخ داخلها ونحن حجة ابي هاشم ان الممنوع ان النفس يموت
لفقد الروح كما ان الموت حاصل عند فقدان البنية فكما كانت البنية شرطا فكذلك الروح
حجة ابي علي ان الروح لو كانت شرطا لجاورت كل محل فيه حياة والتالي باطل بالوجدان
فانا نعلم عدم مجاورة الروح لاكثر البدن فالمقدم مثله فالحجتان رديتان اما الاولى فلجواز
اختصاص ذلك ببعض الابدان وهي المجاورة للحياة عند فقدان الروح واما الثانية
فالملازمة فيه ممنوعة نعم يجب مجاورة الروح للمحل الذي لو انتزعت عنه الحياة لمات كما وقع
الاتفاق من المشايخ على الحاجة الى البنية وانكار قد يزول في بعض الحال لان في مقطوع اليد وما
لم يعد ثم زوال هذه البنية في زوال الحياة لان البنية مشروطة في بعض الحال وهو الدخول
في التابعية عند ما تقالمتعض قال جماعة من الاوائل انها محتاجة الى الحرارة بالوجدان
فاعلم المعتزلة في ذلك وجوزوا ان يكون فقدان الحياة عند فقدان الحرارة بالعادة و
اعلم ان هذا الاحتمال مما يتطرق في الجميع **مسئلة** وجود الحياة من الله تعالى وهو غير
مقدور لنا واستدل ابو هاشم بانا لو قدرنا عليها لقدرنا على الموت والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان القادر على الشيء قادر على جنس ضده والموت ضد الحياة
واما بطلان التالي فظاهر فانه يتعذر علينا موت زيد مع صحة اتصافه به وهذه
الحجة عندي ساقطة لانها مبنية على صفة الموت والحياة وعلى ان القادر على احد الضدين
يجب ان يكون قادرا على الاخر والسيد المرتضى سلك فيه من حيث العقل وخرج بعدم القدرة
من حيث السمع **مسئلة** ذهب المحققون الى ان الموت عدم الحياة عن المحل عن وجودها
فيه وذهب ابو علي وابو القاسم البلخي الى انه معنى يضاد الحياة واحتجا بقوله تعالى الذي
خلق الموت والحياة والجواب ان الخلق هو التقدير **البحث الحادي عشر** في القدرة القوة
الشاعرة مما يصدر عنها هي القدرة وغير الشاعرة هي الطبيعة والقدرة غير المزاج فان
المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بخلاف القدرة واعلم ان
بعض الناس ذهب الى ان القدرة عبارة عن سلامة الاعضاء في حقنا والاشاعرة وبعض
المعتزلة اثبتوا صفة للقادر باعتبارها يكون قادرا فالفرق ان حركة الصاعد وحركة المرتعش
متغايرتان ولا مايز الا هذه الصفة وهذا فيه نظر فانه يدل على ثبوت امر وراء السلامة

مسئلة

مسئلة القدرة عرض لا بد له من محل والقائلون بجواز وجود العرض لا في محل
يفتقرون الى الاستدلال واستدل بعضهم بانها لو كانت لا في محل لم يزل عنها الاختصاص بقادر
بقادر معين فكانت قدرة لكل من صح ان يكون قادرا بها والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة وبيان بطلان التالي انها لو صح تعلقها باكثر من قادر واحد لكان المقدور الواحد
مقدورا لقادرين والتالي باطل على ما ياتي فالمقدم مثله والاعتراض بالمنع من الملازمة
فانه لا استبعاد في تجرد هذه القدرة واختصاصها ببعض القادرين على رايكم كما تقولون
مثله في ارادة الله تعالى على انا وان سلمنا ذلك لكن المنع من استحالة تعلق القادرين
بمقدور واحد قائم **مسئلة** لا شك في احتياج القدرة الى الحيوة وهل يفتقر الى
وجود بنية زائدة على بنية الحياة ام لا ولا نعني بالبنية الزائدة زيادة تاليفا ثابت
الجزئين فان ذلك مما يصح هكذا الصلابة بحيث يمنع من وجود الحياة بل نعني به زيادة
التاليف لزيادة الاجزاء على حد يثبت فيها المحل فذهب ابو هاشم الى الحاجة ومنعه
ابو عبد الله احتج ابو هاشم بانا نجد التفاوت بين النملة وبين جسم في غاية الصغر
في القوة مع ان وجود الكثير من القوة في محل واحد صحيح فلولا الحاجة الى الزيادة لما وقع
الاختلاف ولقائل ان يقول هذه الحجة بعد تسليم اصولها غير دالة على المطلوب لانها
يلزم منها كون البنية الزائدة محتاجا اليها في زيادة القوة لا في اصلها وهذا ذهب ابو
عبد الله وانه كان النزاع فيه مجالا **تذنيب** قالوا كل قدرة تفتقر الى بنية مخصوصة
لا يمكن وجود قدرة اخرى فيها لانه لو جاز وجود ما بين القدرتين في هذا المحل على
البدل لجاز وجودهما فيه على الجمع والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي ان
البنية واحدة وهذا ايضا نقض لما اصلناه من احتياج القدرة الى بنية زائدة وهذا في غاية
السقوط فان الملازمة فيه ممنوعة ولو سلمت منع بطلان التالي وانما نقض غير لازم
لان المحتاج اليه في القدرة من البنية يكون زائدا على بنية المحل لا على بنية قدرة
اخرى **مسئلة** نقل عن المجبرة احتياج القدرة الى العلم ورد عليهم بعض المعتزلة
بالمتناهي بالساهي والنائم فانهما قادران مع فقدان العلم عنهما وبالمحدث فانه قادر
وليس بعالم وللمانع ان يطعن في نفي العلم عن هؤلاء والتحقيق ان يقال ان كان الطلب
احتياج القدرة في تاثيرها الى العلم فهو ظاهر وان كان احتياجها في وجودها اليه فهو
ممنوع **مسئلة** قالوا القادر انما يتعلق قدرته بالمقدور على طريقة الحدوث

يعني ان القادر ليس له تاثير في نفس الماهية عندهم وانما تاثيره في جعل الماهية موجودة بعد العدم
وعند الاشعرية انما يتعلق بالكسب واستدل المعتزلة بان القدرة لو تعلقت ببعض الاحداث لتعلقت
بسائر صفات الفعل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ليس بعض الصفات بالتعلق
اولى من البعض وبيان بطلان التالي انها لو تعلقت بجميع وجوه الفعل لكانت مساوية للعلم
والاعتقاد والاعتراض لم لا يجوز ان يكون بعض الصفات والوجوه اولى من بعضها في تعلق القدرة
به ولو سلم ذلك لكن المنع قائم في المساواة للعلم على ذلك التقدير فانه لا يلزم من الاشتراك في
الصفات الاشتراك في الذوات مسئلة ومنع المعتزلة من تعلق القدرة بالاعدام قالوا
لان القادر انما تتعلق قدرته بتحصيل صفة الفعل لان التعليل بالفاعل كالتعليل بالعلة وليس
للمعدوم بكونه معدوما صفة وانما فائدة قولنا معدوم الخروج من الوجود والاعتراض ان قولكم
القادر انما تتعلق قدرته بتحصيل صفة للفعل نفس النزاع فان القائل لقائل ان يقول لا تتعلق
قدرته بتحصيل صفة فقط بل تتعلق بعدمها والقياس على العلة غير مفيد على انا نقول ان عدم
المعلول يستند الى العلة ايضا كما ان وجوده يستند اليها وحكي عن ابي الهذيل وبعض النفاة
جواز ذلك مسئلة متعلق القدرة عندهم عشرة انواع خمسة من افعال الجوارح الاكوان
والتاليف والاعتماد والصوت والالم وخمسة من افعال القلوب الارادات والكراهات والانكار
والاعتقادات والظنون واختلفوا فذهب ابو علي الى ان القدرة انما تتعلق بما يحصل وجوده
في محلها من مقدورات العبد ومنع من تعلق قدرة القلوب بافعال الجوارح وبالعكس و
ذهب قاضي القضاة وابو اسحق وابو عبد الله الى جواز ذلك قالوا والدليل على بطلان
مذهب ابي علي ان الحركة يصح وجودها في القلوب فيجوز ان تتعلق قدرة القلب بها وهي من
افعال الجوارح مسئلة قالوا الافعال على ثلثة اقسام المباشرة والمتولد والمخترع
والاخير لا يتعلق به قدرة غيره تعالى والا لامكننا تسكين المتحرك في السوق
بان يخترع فيه من السكنات ما يزيد على الحركات واما الاولان فان القدرة تتعلق بهما مسئلة
ذهب قوم من الاوائل وجماعة الاشاعرة الى ان القدرة لا تتعلق بالضدين وجماعة المعتزلة
اتفقوا على صلاحيتها للتعلق بهما والحق ان نقول ان عني بالقدرة مجموع ما يترتب عليه الاثر
فالقدرة ليست صالحة للضدين والا لزم وجودهما معا وهو خلف وان عني بها الصفة التي
باعتبارها يصح صدور الفعل فلا شك انها صالحة للضدين قالوا مفهوم القدرة على احد
الضدين غير مفهوم القدرة على الاخر والجواب ان القدرتين قد اشتركتا في مفهوم واحد هو
مطلق

مطلق القدرة اللهم الا ان ينكر الاشتراك المعنوي وح تقع لفظة القدرة على انواع
لا متناهية بالاشتراك اللفظي وهو غير مذهب الشيخ وبالجملة فالحجة عندي ضعيفة
مطلوبهم مستبعد مسئلة القدرة متقدمة على الفعل وهو مذهب المعتزلة وجماعة
كثيرة من الاوائل حتى ان الخوارزمي ادعى الضرورة في ذلك وذهب اخرون منهم و
الاشاعرة الى انها مقارنة واستبعده الرئيس لنا ان القدرة صالحة للضدين فلو لم
تكن متقدمة لزم اجتماع الضدين وايضا الكافر مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا لزم
تكليف ما لا يطاق ولان التكليف عندهم حالة القدرة التي هي حالة الفعل يلزم انتفاء
العصيان واحتجت الاشاعرة بان القدرة عرض والعرض لا يبقى فالقدرة لا تبقى اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فسيلحق بيانها فان لم تكن باقية فلو تقدمت الفعل لم يكن
الفعل حال قيامها فلا يكون الفاعل قادرا وايضا حال وجود القدرة الفعل معدوم فهو
غير مقدور اما اولا فلان الاعدام لا يستند الى القدرة واما ثانيا فلان الباقي لا يستند
اليها ... والحجتان عندي ضعيفتان اما الاولى فلان الاعراض عندنا باقية ولئن
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يوجد الفعل لوجود قدرة اخرى واما الثانية فانا قد
بينا ان الاعدام يجوز تعلقها بالقادر ولكن على انا نقول هذا الامتناع انما لزم
من فرض اجتماع القدرة والفعل والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل الا انها
لا بانضمام غيرها اليها مسئلة القدرة غير موجبة للفعل وخالف في ذلك جماعة الاشاعرة
وحجتنا في ذلك ما تقدم فانها لو كانت موجبة والقدرة قدرة على الضدين فيلزم
وجودهما معا واما بقاء القدرة فمذهب الاشاعرة فيه معلوم ودعواهم على ذلك الضرورة
من المعتزلة والسيد المرتضى شك في بقائها واما المعتزلة فاستدل الخوارزمي على بقائها
بانها عبارة عن البنية ولا شك في استمرارها على طريقة واحدة واحتج البصريون على ذلك
بان من ... من قرب ... بعيدة منه عقلا ... في عشرة اوقات
مع الامر بردها فلو لم يكن فيه قدرة على الرد لما حسن ذمه الا على ترك قطع الجهة الاولى
وذلك لا يمكن الا مع البقاء اعترض عليهم الخوارزمي بان هذه القدرة الباقية
قدرة على الرد الا على التقدير بان يفعل بها ... الرد من قطع المسافة ثم يتمكن من
الرد وهذا لا فرق فيه بين القدرة الباقية والقدرة الحادثة وقتا بعد وقت في انه
تمكن بها من الرد على جهة التقدير فيحسن ذمه على انه لا يفعل الرد عقيب ما ترو منه

في هذا نظر فان القدرة على امر مشروط بشرط ممكن يكون قادرة على ذلك الامر فيحسن الذم
على ترك الرد على التقدير الاول اما اذا قيل انه لا قدرة على ذلك الامر فانما القدرة على الشرط
ام يحسن الذم على ترك الرد مسئلة ذهب مشايخ المعتزلة الى ان القدرة تتعلق بالمختلف
في الوقت الواحد بما لا يتناهى وتتعلق بالمتضادات المتنافية على البدل لا على الجمع بعضا انه لا
يمكن وجود المتنافيين معا ان تعلقت بها القدرة واما المتماثل فان القدرة لا تتعلق الا بجزء
واحد في الوقت الواحد والمحل الواحد وتعلقها بالفعل في الاوقات لا يتناهى وكذلك تعلقها
بالفعل في الحال احتجوا على تعلقها بما لا يتناهى من المختلف بانا نقدر على جذب جسم مفروض
فيه عدم النهاية اذا لم يكن فيه ثقل ولا اعتماد فلو لا ان الجذب بقدرة واحدة والكون في
كل جزء من ذلك الجسم يخالف الكون في الجزء الاخر والاعتراض ان بعض الاجزاء انما يحدث
فيها الحركة بسبب الاعتماد المباشر والاخر يتولد عن الفعل المباشر وذلك لا تاثير للقدرة
فيه وانما تاثيرها في السبب الموجب اللهم الا ان يقال يقولون ان القدرة مؤثرة في السبب وبقدرة
على المسبب فيقال لهم ان عنيتم بالقدرة في المسبب تاثيرها فيه ابتداء فهو باطل قطعا وان
عنيتم به انه مستند الى القدرة بواسطة السبب فذلك هو الحق وهو غير نافع لكم فان الكلام
فيما يؤثر فيه القدرة بذاتها واحتجوا على تعلقها بالمتماثل على الوجه الذي ذكرناه بانها لو
تعلقت باكثر من جزء واحد مع اتحاد الوقت والمحل لتعلقت بما لا يتناهى من المتماثلات
مع اتحاد الوقت والمحل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل متعلق بغيره لا يتعدى
في تعلقه الواحد لم يتناه متعلقه ومتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد اما الاول فبالقياس
على القدرة على المختلف والتماثل مع تغاير الوقت والمحل واما الثاني فبالقياس على المعلوم و
الارادات واما بطلان التالي فلانه يلزم منه عدم الفرق بين القوي والضعيف في حمل
الثقيل لانهما قادران على ما لا يتناهى في هذا الموضع وهذه الحجة ضعيفة جدا وضعفها
غني عن البيان مسئلة الترك عبارة عن عدم الفعل ومشايخ المعتزلة ذهبوا
الى انه ضد الفعل واختلفوا فذهب ابو علي الى انه لا يجوز خلو القادر بقدرة عن الاخذ و
الترك في المباشر وجوزه في المتولد بشرط زوال المنع وذهب اخرون الى جواز ذلك مطلقا
واحتج ابو هاشم على جواز ذلك في الفعل بان القادر لكونه قادرا لو لم يجز خلوه عن الاخذ
والترك لما جاز خلو القديم تعالى عن ذلك فكان يلزم قدم الفعل وهذه الحجة عندي ضعيفة
فان القياس لا يفيد اليقين لا سيما مع خلوه عن الجامع الصالح للعلية واحتج ابو علي بانه لو جاز
خلوه

مسئلة خلو القادر عن الفعل والترك

خلوه عن ~~الجامع الصالح~~ عنهما ومنا ما نجان دائما وهو يقتضي خروج المكلف عن الطاعات
والمعاصي فيخرج عن استحقاق المدح والذم مطلقا ولقائل ان يقول لا استبعاد في جواز ذلك
نعم وقوعه مستبعد لكون القادر مشعورا بداعي الحاجة المستلزمة للفعل مسئلة هل يصح
اجتماع قادرين على مقدور واحد الحق عندنا ذلك وذهب مشايخ المعتزلة الى المنع واحتجوا
من وجهين الاول انهما لو كانا قادرين على مقدور واحد لم يكونا قادرين والتالي باطل لمخالفته
الفرض فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القادر هو الذي يوجد الفعل عند داعيه وينتفي
عند صارفه واذا كان كذلك فاذا فرضنا احدهما مريدا لذلك الفعل والاخر كارها له فان
وجد خرج الكاره عن القدرة وان لم يوجد خرج المريد عن القدرة الثاني انهما لو
فعلا لم يحصل التمييز بينه وبين ما اذا فعله احدهما وهذان الوجهان عندي ضعيفان
اما الاول فلان المحال انما يلزم من اجتماع القدرتين مع الارادة والكراهة معا ولا يلزم
من استلزام المجموع المحال استلزام احد اجزائه على التعيين ذلك المحال وايضا الفعل
انما ينتفي عند الصارف لا مطلقا بل اذا لم يوجد فاعل اخر ولا يلزم خروج القادر عن القدرة
واما الثاني فالمحال انما يلزم على تقدير صدوره عنهما جميعا لا على تقدير صدوره عنهما انفرادا
فالغلط نشأ لهم في الحجتين لاجل اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واجاب محمود عن الثاني
بان التمييز قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديريا ومطلق التمييز كاف وهو حاصل هنا
على تقدير الاجتماع لانه ح اذا فعلاه فاما ان عنهما ثالث قدرته كقدرة احدهما او لا عنهما
فان منعهما وقع نظرا الى القدرة الزائدة تحصل التمييز التحقيقي وان لم يمنعهما حصل التمييز
التقديري باعتبار انه لو منعهما لوقع التمييز وهذا الكلام ضعيف تذنيب فرع المشايخ
على اصلهم امتناع القدرتين لانها لو تعلقت بمقدورين بمقدور واحد لم يمتنع اختصاص احدى
القدرتين بقادر والاخرى باخر فيجتمع بها قادران على مقدور واحد وهو عندهم محال وهذا ضعيف
فانه مع تسليم الاصل يمنع الملازمة والا لزم عدم الاصل تذنيب قالوا القدرة غير متضادة
لان التعلق بالغير انما يتضاد ما تعلق به ذلك الغير على عكس ما تعلق به الاول فاتحاد التعلق
شرط في التضاد فلا يعقل ذلك في القدرة مسئلة اذا حلت قدرتان محلا واحدا قال
ابو علي وابو هاشم يمتنع وقوع الفعل باحديهما دون الاخرى وجوز ذلك ابو عبد الله واحتجا
ان كل واحدة منهما صالحة للفعل فاسناده الى احديهما دون الاخرى يكون ترجيحا من غير
مرجح وفيه نظر فان القدرة عندهما مختلفة فجاز اسناد الاولوية الى احديهما دون الاخرى

وان اشتركتا في الصلاحية فانهما تتعارضان بالقادر والذي ترجح احد مقدوريه على
الاخر لا لمرجح حجة ابي عبد الله انه القادر يرجح منه الفعل لكونه قادرا لكنه يمتنع عند
هذا الفعل الذي هو له ترك لاحدى صفتيه دون الاخرى **مسألة** القدرة غير
مقدورة لنا واستدلوا عليه بانه لو كان كذلك لوجب ان نزيد في قدرتنا على ما هي عليه ولقائل
ان يقول القدرة متوقفة على امور كالحياة والبنية وهذه مما لا سبيل لنا الى تحصيلها ثم لا يمكن
توقف زيادة القدرة على زيادة امر اخر من قبل الله تعالى وذلك الامر ليس بحاصل
فلا نقدر على فعل الزيادة فيها اجاب بانه لو كان يجب بمجرد وجوده لما لم يمكنه
قدرته انفسنا ولصارت جائز التقوية نفوسنا كالقديم تعالى وهو باطل لانه
غير سقوط هذا الكلام **مسألة** تخرج القدرة عن تعلقها لا حد منها ما هو حاج اليها
وهو عند ما فانه يقع عند الفعل القدرة لم يبق متعلقة بشئ منهما ما هو حاج الى المقدور
وقد ذكروا فيه شيئا وجد احدهما وجوده فانه انما يحتاج الى القدرة لاجل الاخراج من
العدم الى الوجود فبعد الوجود لم يبق احتياج اليها الثاني وجود السبب لا ينزع وجوده لا
يمكن الترك فيكون القدرة في حالة الثالث حضور وقت المقدور لان تاثير القدرة انما هو
في حصول الفعل في الزمان الثاني فاذا حضر وقت الفعل فوجدت القدرة كان وقت الفعل
هو الوقت الثالث لا الثاني هذا خلف الرابع حضور وقت السبب فانه قريب مما مر
والخامس يقتضي وقت الفعل الخامس السادس يقتضي وقت سببه ودونها هي **تتمة** تشتمل
على مسائل مذهب اصحابنا ان المعدوم يستحيل وجودها والا لاستغنى الفعل في فكره من
العدم الى الوجود عنها وذلك يقتضي خروجه عن حقيقتها ونحن نقول المقارنة الزمانية لا يخرج
المعلول عن الاحتياج فكذلك في جانب القدرة ولا نعرف فرقا بينهما سوى المقارنة بالشهود وعليه
والرجوع في العلة والامكان في القدرة **مسألة** اوجب البغداديون مقارنة القدرة
للفعل لان الشئ لا يبعد من قدرة مقارنة ونحن نقول الشئ عبارة عن حركات مخصوصة
والحركات مركبة من الاجزاء الافراد وكل جزء من اجزائه له قدرة يحتاج الى الاستدلال
على مقارنتها وما ذكروه لا يدل على ذلك فان قدرة الشئ في الحقيقة قد تحصله واعلم ان
من مذهب البغداديين ان القدرة لا يصح عليها البقاء على ما نقلناه عنهم وان القدرة مخالفة
متقدمة على الفعل فخلص لنا من هذه الاقوال ان المقارن للفعل ليس هو القدرة المتقدمة
بل تلك مفقودة ومخلفها اخرى مثلها ولا يلزم التناقض **مسألة** ذهبت الاشاعرة

الى ان

الى ان العجز امر وجودي قالوا لانه ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة اولى من
العكس وفي هذا الكلام ركيك فان عدم الاولوية مع فقدان الدليل هو الحق ولا يستدل
به على ثبوت احد المعنيين دون الاخر وذهب ابو علي الى ان العجز معنى مضاد القدرة
وابو هاشم قال بذلك اولا ثم شك ثانيا والصواب ان نقول ان كانت القدرة
عبارة عن سلامة الاعضاء فالعجز امر لعرض للاعضاء فيكون وجوديا وان كانت القدرة
عبارة عن الهيئة العارضة عند سلامة الاعضاء فالعجز عدم تلك الهيئة كالعمى
هذا غاية الاستقصاء مما لا فائدة فيه **البحث الرابع عشر** في الاعتقادات وهي من
غنية عن التعريف لكن الحكم فيها بالنفي والاثبات وهي اما ان يكون جازمة او لا
والاول اما ان يكون مطابقة او لا والاول اما ان يكون ثابتة او لا والاول هو
العلم والثاني هو تقليد المحق وغير المطابق هو الجهل المركب وغير الجازم هو الظن وقد
لاح من ذلك ان الاعتقاد جنس لهذه وقد اخرج بعضهم الجهل الظن منه فان ابا الهذيل
اخرج العلم ايضا وجماعة يسمون غير الجازم الى ما يترجح احد طرفيه على الاخر وما لا يترجح
فالذي يترجح هو الظن والذي لا يترجح ان تساوى الطرفان فيه فهو الشك والا فهو الوهم
وقد ادخل هؤلاء في الاعتقاد ما ليس منه وهو الوهم والشك كما اخرج اولئك من
الاعتقاد ما هو منه **مسألة** اختلفوا في العلم فذهب المحققون الى انه غني عن التعريف
وجماعة من المتكلمين ذكروا في حده انه اعتقاد الشئ على ما هو عليه وزاد ابو هاشم مع
سكون النفس وجماعة من الاوائل قالوا انه حصول صورة الشئ في العقل واعترض عليه
بانه يلزم منه ان يكون الجماد الموصوف بالسواد عالما به وايضا علمنا بذواتنا ان كان نفس
ذاتنا لزم من العلم بذاتنا العلم بعلمنا بذاتنا ويلزم دوام علمنا بذاتنا ما دامت ذاتنا
وان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا لانه هو نفس ذاتنا ويترقى
الى ما لا يتناهى وان كان غير ذاتنا فان كان لحصول صورة مساوية لزم اجتماع المثلين
وان كان لصورة مخالفة تبطل ما ذكروه وهذان الاعتراضان ساقطان اما الاول فلان العاقل
القابل للنفس يخرج مثالها وهو كونه عاقلا فان العلم ليس هو حصول الصورة مطلقا بل
لقابل الادراك واما الثاني فلان العلم بذاتنا نفس ذاتنا بالذات وغيرها بنوع من
الاعتبار فلا يلزم ما ذكروه من المحاذير على انا لنا في قولهم لو كان العلم لحصول صورة
مساوية لذاتنا لزم اجتماع المثلين نظرا ذكرناه في كتاب الاصول الاسلامية **مسألة**

ذهب من لا تحصيل له الى ان العلم امر سلبي وهو باطل لان نقايضه ان كان عدميا كان هو
عدما للعدم فيكون وجوديا وان كان وجوديا كان صادقا على المعدوم فيكون المعدوم عالما
هذا خلف وفي هذا الرد ضعف نظر فان عدم الامر العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا ولو
سلم ذلك لكن في قوله انه على تقدير وجود مقابله يكون المعدوم عالما المنع قائم فانه
جاز ان يكون عدميا ان كان لا يصدق الا على الموجود كما في الوجوب وتحقيق هذا
انما يظهر بما تقوله هيهنا وهو ان الوجود قد يوجد باعتبار اضافته الى الخارج وقد يوجد
باعتبار اضافته الى الذهن وقد يوجد بالاعتبار الاعم الصادق عليهما معا ويوجد العدم
باعتبارات ثلثة مقابلة لتلك الحالات وقد يوجد الوجود والعدم كل منهما مقيدا بالماهية
ما فيقال لتلك الماهية انها وجودية وعدمية بالاعتبارات المذكورة فاذا صدق على
ماهية انها عدمية لم يلزم ان يكون سلبها وجوديا فان العدم بمعنى الخارج الثابت في الذهن
يجتمع مع مقابله وهو السلب على لسم في الخارج كما هو الحال في العمى وسلبه مسئلة
ذهب قوم الى ان العلم امر اضافي وجماعة من الاوائل ذهبوا الى انه امر زايد على الاضافة
يلزمه الاضافة وتتغير بتغير الاضافة ولا شك في احتياج العلم الى الاضافة واما انه هل
هو زايد على الاضافة ام لا فلقائليه نظر ويلزم الفريقين علم الانسان بنفسه فانا اذا
جعلناه نفس الاضافة لم يكن بد من امرين تقع الاضافة بينهما قالوا الذات من حيث انها
عاقلة مغايرة لها من حيث انها معقولة واذا حصلت المغايرة بهذا النوع من الاعتبار صحت
الاضافة وهذا خطاء فان المغايرة متوقفة على ثبوت التعقل فلو كان التعقل متوقفا
عليها لزم الدور قال بعض المحققين المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة مقتضية
للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته ولا يلزم الدور
اقول وهذا ضعيف فان المغايرة ليست مقتضية للعلم ولكن العلم متوقف عليها
توقف المشروط على الشرط فلو توقفت المغايرة على العلم توقف المعلول على العلة لزم
الدور واما اذا جعلنا العلم عبارة عن حصول الصورة فقد اتفق المحققون منهم على
انه لا يحتاج احتياج الى صورة زائدة بل الصورة العاقلة لنفسها انما تعقل نفسها
بنفسها وهذا يلزم منه اضافة الشيء الى نفسه واجاب ابن كمونة ان العاقل هو الذات المجرد
عند المجرد وهو صادق على ما يكون المجرد منه هو نفس العاقل وغيره ولا يلزم
من كذب الخاص كذب العام وايضا الشخص لا يدل على الماهية فالعاقل هو المجموع المتعقل
هو الذات

هو الماهية وورد في الاول بان العموم في اللفظ والعقد لا يقتضي صحة وجود العام بدون الخاص
في نفس الامر كما ان قولنا هذا الشيء علة اعم من كونه علة له او لغيره في التصور واللفظ مع انه
يستحيل وجود العام في اخصيه معا في نفس الامر وفي الثاني بانه عن محل النزاع فان البحث
في علم الانسان بنفسه لا في علمه باحد جزئيه ويلزم القائلين بالاضافة ان لا يكون المعدوم
معلوما وان لا يكون شيء فساد المركبات جهلا مسئلة ذهب قوم من الاوائل الى ان
التعقل يستدعي الاتحاد مع المعقول وهو خطأ لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان وان عدما
او عدم احدهما فلا اتحاد مع المعدوم سواء حصل ثالث او لا وايضا اذا عقلنا ما لا ان معقولا
واحدا لزم اتحاد العاقلين او فساد منهم وايضا اذا عقل معقولين لزم احد المحذورين
مسئلة ان قلنا ان العلم اضافة فلا شك في انه عرض واما اذا قلنا انه عبارة عن
الصورة فلا شك في ان الحصول في الاعراض من الاعراض واما في الجواهر فالحق عندنا انها
كذلك لانها مفتقرة في وجودها الى المحل الذي هو النفس وقد ذهب قوم من الحكماء الى انها
جوهر لان حد الجوهر وهو الذي اذا وجد كان لا في موضوع صادق عليها وهو خطاء فان الجوهر
النفساني يستحيل وجوده في الاعيان انما الموجود هو المساوي له في الصورة لا في نفس الحقيقة
وذهب اخرون منهم الى انها جوهر بهذا الاعتبار وعرض بالاعتبار الذي قلناه فهي جوهر
عرض معا وهو لا يعرف التحقيق بمعزل مسئلة ذهب القائلون بان الاعتقاد نفس
للمعلوم وغيرها من المعتزلة الى ان الاعتقاد يكون علما لامور منها استناد الاعتقاد الى النظر
الصحيح او تذكره ومنها ان يكون فاعل الاعتقاد عالما بمعتقده فان علوم العقل انما تكون
علوما لان الله تعالى خلقها وهو تعالى عالم بمعلوماتها وكذلك اذا فعل احدنا اعتقادا
دائما بعلمه فانه يكون علما ومنها ان يكون عالما بعلمه لكونه عالما بالجملة واستدلوا بان
احدنا يكون عالما عندنا فان كل واحد من هذه الوجوه بالاعتقاد وينتفي علمه عند
انتفائها فعلمنا ان المؤثر هذه الوجوه وهذا الاستدلال ضعيف فان الدوران لا يفيد
اليقين على ما يأتي قال ابو الحسين النظر الصحيح وتذكره انما هو ترتيب علوم كاسبة لعلم
داخل تحتها وتلك العلوم جملة وهو داخل تحت قسم المعنى وذكروه من ادخال التفصيل
في الجملة وكون الفاعل للاعتقاد عالما بمعتقده ليس له تاثير في ذلك فانه كيف يكون علم
الفاعل مؤثرا في كون الاعتقاد المفعول لغيره علما فان قالوا كونه عالما مؤثر في وقوع الفعل
المفعول على وجه يكون علما قلنا فالمؤثر في كونه علما هو ذلك الوجه لا علم الفاعل مسئلة

العلم على ضربين ضروري ومكتسب وفاعل الضروري هو الله تعالى وفاعل المكتسب هو نفس العالم لانا نجد
من انفسنا ان المكتسب يوجد عند قصدنا ودواعينا وينتفي عند عدمهما وسواه الضروري منه
ما يحصل ابتداء كالعلم بان الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان ومنه ما يحصل عقيب سبب كالمشاهدات
والمجربات ومنهم من قال ان العلوم الضرورية ينقسم الى اوليات ومشاهدات ومجربات و
حدسيات ومتواترات وفطرية القياس وفاعلها هو الله تعالى عقيب استعداد الحاصل من الحواس
مسئلة والعلوم النظرية حاصلة بفعله تعالى عقيب حصول الاستعداد المستفاد من العلوم الضرورية مسئلة
العلم عند الاوائل ينقسم الى فعلي وانفعالي والاول هو المحصل للاعيان الخارجية والثاني هو
مسئلة المستفاد منها مسئلة المعدوم انما يعلم بواسطة ملكة وقد ظن قوم ان المعدوم غير معلوم
والا فهو ثابت وهذا الظن فاسد فان المعلوم ثابت ذهنا لا عينا وقد استقصى في هذا فانونا
مسئلة مسئلة لا بد في العلم من المطابقة والا لكان جهلا وهو حكاية عن المعلوم وتابع له لا على معنى
انه متاخر عنه في الوجود بل على معنى انه لولا تحقق المعلوم على حالته لما صح تعلق العلم به على تلك
الحال وسواء تقدم العلم او تاخر فانه يحكيه الحال ولا يستبعد ذلك فان الحكاية كما تتاخر
مسئلة فقد تتقدم مسئلة لا بد للعلم من متعلق وهو مذهب اصحابنا الاوائل ومن المعتزلة ابن الاخشيد
وابو هاشم وابو القاسم البلخي وذهبت طائفة اخرى الى ان ههنا علوما لا معلومات لها ولا يتعلق
بشيء وذلك كالعلم بانه لا ثالث للقديم فانه علم بغير معلوم لان المعلوم اما موجود او معدوم و
هذا ليس بموجود وهو ظاهر ولا معدوم ثابت والا لصح وجوده والثالث محال فلا متعلق له والجواب
عندنا هذا خطأ فانه يستحيل وجوده فانه يجب ان يكون مضادا له وما ذكروه من العلم بثالث للقديم
فانه معدوم وليس كل معدوم يصح وجوده وهذا بناء منهم على خطاهم في اثبات المعدوم و
هو ثابت ذهنا ومثبتة الذهني بالتعلق على نفي انه يعقل القديم تعالى ثم يعقل انه لا ثالث
له مساو له وكذلك اذا علمنا عدم الضد له تعالى فانا نعلمه بالضرورة بالمنافية على معنى انه
ليس بين الضدين من الاجتماع ما بين السواد والحركة مثلا وهي لا اسماء وضعها في هذا الخطأ
مسئلة لجهلهم بالثبوت الذهني مسئلة الحق عندنا ان العلم الواحد لا يتعلق بمعلومين فانا اعتبرنا في
العلم المطابقة ويستحيل مطابقة شيء واحد لشيئين ومن قال ان العلم اضافة بطل ذلك
ايضا فان الاضافة تتعدد بتعدد المضاف اليه وعند اهل السنة ان علم الله تعالى يتعلق
بمعلومات لا نهاية لها مع انه واحد ونقل عن ابي الحسين البصري انه ان علمنا الواحد يجوز تعلقه
بمعلومات كثيرة وحكى ذلك ايضا عن ابي الحسن الاشعري وانكره ابو اسحق وقال انه ذكره

في الالزام

في الالزام على من يقول ان العلم الواحد يتعلق بمعلومين ونقل عن الجبائي تجويز تعلق العلم الواحد
بمعلومين ونقل عن ابي سهل الصعلوكي والاسفرايني من اهل السنة وجوب ذلك وعن القاضي ابي بكر كل
معلومين لا ينفك احدهما عن الاخر يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وهو منقول عن الجبائي
ايضا وهذه الاقوال كلها ضعيفة عندنا لما مر مسئلة العلم المتعلق بالمختلفات يختلف مسئلة
لان العلم لا بد فيه من المطابقة ومطابقة الواحد لمختلفين محال ومن قال ان العلم اضافة
كان كذلك ان كان تنوع المضافات يقتضي تنوع الاضافات والا كان في محل التوقف وقد
ذهب قوم الى انها مختلفة سواء تعلقت بالمختلفات او بالمتماثلات لان العلم بالمدلول شرطه
بالعلم بالدليل ولان اعتقاد قدم الجسم ضد اعتقاد حدوثه وهما غير مختلفين فان
للقائل ان يقول جاز ان يكون العلم واحدا فالمتعلقات مختلفة والحجة الثانية دالة على تضاد
الاعتقاد لا على اختلاف العلوم واعلم انه يشترط في تماثل العلوم تعلقها بالشيء الواحد على
الوجه الواحد وتشاهد فاتحاد الشيء لا يوجبه مثلا لان العلم المتعلق باحد المختلفين يخالف
المتعلق بالاخر وكذلك اتحاد الوجه فانا لو علمنا احد المتماثلين باعتبار صفة والاخر باعتبار
صفة اخرى او الذات باعتبار صفة وعلمناها باعتبار صفة اخرى لكانا مختلفين ولا بد من
اتحاد الوقت فانا لو علمنا ان زيدا سيوجد اليوم وعلمنا انه موجود هنا لكانا مختلفين ولا بد
من اتحاد الطريقة فان علمنا يتعلق بالمعلومات تعلق العلوم وعلم الله يتعلق بما تعلق العالمين
بها مختلفان وابو هاشم لم يعتبر اتحاد الوقت فجعل العلم بان زيدا سيوجد بالامس مع العلم
بانه لم يتغير عن حاله العلم بانه موجود اليوم والحق خلافه فهذا ان العلمان لا بد ان يحصل بينهما علم
مزيد مغايرتهما وليس الحاصل احد العلمين السابقين مسئلة المعلوم على سبيل الجملة
معلوم من وجه مجهول من وجه ومن اهملها اعتبارهما حتى ظن انه علم مغاير للتفصيل وليس كذلك فانهما
منع من ذلك العلم الاجمالي قال لان المعلوم متميز والاجمالي غير متميز فهو غير معلوم والكبرى
عندنا ممنوعة اللهم الا ان يعني بالتميز التميز التفصيلي من كل وجه فحينئذ يتطرق الكذب الى الصغرى
مسئلة العلم بالكلي عبارة عن حصول صورة في الذهن يمكن انطباقها على كثيرين وسبق
له الذهن من الافراد الخارجية ولا تحقق للكلي في الخارج خلافا للامثلة القائل
بهذا العلم مغاير للعلم بالجزئي وقد يجري لابي هاشم مشاحة هيهنا فزعم ان من علم
ان كل ظلم قبيح ثم علم في صورة معين انه ظلم علم انه قبيح بعلمه الاول ولم يتجدد له علم مستبدا
بانه قبيح هذا الضرب المعين وهذا اعيد الكذب وقد مضى على ذلك قاضي القضاة جميع ابو هاشم

انه لو علم بعلم مستند الى صحة ان لا يفعله فلا يعلم تجدده وان علم انه ظلم فانه لا باطل فالمقدم مثله
ونحن ننازع في صدق الشرطية فانه لم يبرهن عليها وكيفية برهن على ما هو معلوم الكذب
مسئلة العلم بالاستقبال ليس علما بالحال فجمهور المشايخ على خلاف هذا فان من علم ان
زيدا يدخل الدار في غد ثم جاء الغد وعلم دخول زيد بطل العلم وابو الحسين انكره من وجوه
احدها انا قد نجهل العلم بالمستقبل مع العلم بالحال الثاني ان العلم بالمستقبل غير مشروط
بالحصول الحالي والعلم بالحال مشروط به فيتغاير الثالث ان من علم ان زيدا سيدخل الدار
في غد ولم يعلم مجيء الغد فانه لا يعلم بدخول زيد الدار ثم من علم الاول وحصول الغد
حصل له علم ثالث بدخوله الدار وهذا عندي هو الحق ولا اول حالة **تنبيه** قد
شرطنا في العلم المطابقة فيجب تغييره عند تغير المعلوم والا لزم الجهل ولهذا نريد بحث يأتي في
علم واجب الوجود **مسئلة** ذهب الاوائل الى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قالوا
لان العلة من حيث هي هي يقتضي المعلول فالعلم بها من حيث هي هي يكون علما بها مع اعتبار
العلية وهي نسبة فلا بد من تصور المنتسب اليه ونحن نقول ان اردتم ان العلم بوجود العلة
يكون علة لوجوب العلم بوجود المعلول صدقتم وان اردتم ان العلم بماهية العلة يوجب
العلم بماهية المعلول فنحن من وراء المنع حتى يظهر لنا الدليل وما ذكروه غير مفيد لان تصور
تصور الماهية من حيث هي هي لا يقتضي تصور لوازمها الاضافية وان اقتضى فلا يقتضي تصور
المعلول من حيث هو هو بل من حيث هو مضاف **مسئلة** العلم بذوات المبادي عما يحصل
من العلم بمبادئها لانها ممكنة فيجب وجوبها لا يكون واجبة قالوا واذا علم بسببه علم كليا لان علمنا
بان الاشياء موجب لها علم بالكلي مقيد بالكلي وتقييد الكلي بمثله لا يقتضي الجزئية وفي هذا بحث
مسئلة لما كان العلم عند الاوائل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وكان اجتماع
صورتين متساويتين في محل واحد من غير اختلاف لازم او عارض محالا كانت الصورة
الحالة في الذهن اما معلومة بنفسها من غير تضاعف الصور او غير معلومة اصلا لكن التالي
من القسمين باطل قطعا فان حصول الصورة التي لا ينفك عن حصول حصول محصل
اعتبار المعتبر بل كان العلم معلوما بنفسه والوجه على الجبائي في ذلك حيث جعل العلم يعلم بنفسه
وخالفه في ذلك مشايخ المعتزلة فذهبوا الى ان العلم يعلم بعلم اخر قالوا لان العلم لا يتعلق
معلومين على ما سلف والعلم والمعلوم متغايران فيتغاير العلم المتعلق بهما **تذنيب** ذهب الشيخ
الى ان العلم بالعلم هو عين العلم بالمعلوم والحق خلاف هذا فان العلم اضافة والمعلوم مما لا يكون اضافة
لها

فهما متغايران فكيف يكون العلم باحدهما هو العلم بالاخر ووافقنا على ذلك ابو هاشم وابو اسحق
وقاضي القضاة فانهم قالوا العلم بالعلم هو علم يكون على حال او حكم **مسئلة** العالم بالشيء
هل يجب ان يكون عالما بانه عالم به فان الحق عندنا انه لا يجب خلافا وقد وافقنا على ذلك
طائفة من الاوائل ومشايخ المعتزلة ثم اذا اعتبر المعتبر وجب تعلق العلم به وابو القسم اوجب
ذلك **مسئلة** الحق عندنا انه لا يصح اجتماع علوم كثيرة لعالم واحد متعلقة بمتعلق واحد
لاستحالة اجتماع الامثال ومن جوز اجتماع المثلين جوز ذلك وقد حكي عن ابي علي المنع
مع اعترافه باجتماع الامثال قال فان هذا يجري مجرى السكون فانه لا يجوز تسكينه والجمع لا يجوز
جمعه وعلى تقدير اجتماع العلوم الكثيرة لا تتزايد المعلوم في الجلاء ولا يحصل فيكون تفسير تزايد
والعلم انما يصف الواحد بانه اعلم من غيره فقال ابو علي اولا المرجع بذلك الى الكثرة في العلوم كما
نقول انه اتى على معنى زيادة قد تقدم لما رأى ان اصحاب العالمين انا علم الشيء بعلم واحد
والآخر بعلوم كثيرة وان ذا العلوم الكثيرة لا تزايد عليه باعتبار حكمه بان المرجع بذلك
الى كثرة المعلومات فاذا كان معلوم احدهما اكثر حكم عليه بالاعلمية **مسئلة** العلوم عندنا
باقية وهو مذهب الاوائل وابي هاشم وابي عبد الله وذهب ابو اسحق وقاضي القضاة
والسيد المرتضى من اصحابنا الى انها لا تبقى لنا انها ممكنة في الزمان الاول فيكون ممكنة في
الزمان الثاني والا لزم الانتقال من الامكان الى الامتناع وعندهم هذه الحجة ضعيفة
وبيان ضعفها سيأتي احتج القائلون بعدم البقاء بانها لو بقيت لامتنع عدمها لانه
يكون والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انها لو عدمت بعد البقاء لكان
اما ان يكون مستندا الى الذات او الى الفاعل او الى طريان الضد والاقسام
كلها باطلة اما الاول فلانه يلزم امتناع وجود الماهية ... واما الثاني فلان
الفاعل اثره في الايجاد لا في الاعدام واما الثالث فلانه قد يخرج من العلم الى الشك
وليس الشك ضد العلم لان شرط الضد يتعلق احد الضدين بما يتعلق به الآخر
على عكس ما يتعلق به والشك انما يتعلق بشيئين والعلم انما يتعلق بشيء واحد كالشك في
حدوث العالم فانه بعينه شك في قدمه وليس بين العلم والشك تضاد ونحن نقول لا نسلم
ان عدم الفاعل وما ذكروه في بيانه نقل الدعوى فيكون مصادرة على المطلوب وايضا
لا يجوز ان يكون للعلم ضد يخرج به الانسان عن العلم ثم يطرء عليه الشك وذلك الضد غير
معلوم وبالجملة فضعف هذه الحجة لا يخفى **مسئلة** الحق عندنا ان السهو ليس بمعنى ...

المتضادة للعلم وانما هو عبارة عن عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما به حصوله وهو
مذهب ابي اسحق وقاضي القضاة وذهب الشيخان الى انه معنى يضاد العلم وهو مذهب
لابي اسحق ايضا ط لابي عبد الله لكن ابا عبد الله تارة يقول انه مقدور للعباد ولكنه
لا يصدر عنهم لفقد الدواعي وتارة يقول انه غير مقدور عليه اصلا وهو ظاهر قول
الشيخين ودليلنا في ذلك ان الواحد منا لا يجد من نفسه امرا زايدا على فقدان العلم
حالة السهو واما الشك فذهب ابو علي الى انه معنى يضاد العلم وهو قول ابي القسم وذهب
جماهير المعتزلة الى انه ليس بمعنى مضاد للعلم وتقرير الكلام فيه **تتمة كلام في هذا الباب**
العلم ينقسم الى ضروري وكسبي والضروريات قد مضى بيان اقسامها لكن وقع الخلاف
في التواتر فذهب الاوايل الى انه ضروري ووافقهم على ذلك البصريون وذهب
ابو القسم الكعبي وابو الحسين البصري الى انه كسبي واحتج ابو الحسين بان الكسبي هو الذي
يتوقف على نظر واستدلال وهو متحقق هيهنا فان العلم بذلك انما يحصل بعد العلم
بان المخبرين قد اخبروا عما لا لبس فيه وليس اخبارهم مستندا الى النظر حتى يجوز الخطا
فيه وانهم جماعة عظيمة لا يجوز عليهم التواطؤ والتراسل ولا يجوز عليهم الكذب
اتفاقا والا ان يجمعوا على الكذب بسلاسة الكلام في داع يدعوهم الى الكذب فيعلم ان خبرهم ليس
بكذب فيكون صدقا ومتى فات العلم بواحدة من هذه المقدمات لم يحصل العلم التواتري
والحق عندنا خلاف ذلك لان العلم بالمتواتر يحصل للصبيان ومن لم يمارس الاستدلال
فسقط ما ذكروه **مسئلة** انكر السوفسطائية العلم مطلقا وهم ينقسمون الى ثلثة اقسام
العندية وهم الذين يقولون بتبعية الاشياء للاعتقادات والعنادية وهم الذين ينكرون الاشياء
معاندة واللاادرية وهم الذين انكروا جميع الاشياء لعدم صحة المقدمات التي تبتنى
عليها البراهين قالوا لان اجلى القضايا واوضحها هو العلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان وهذا القول باطل فلا يكون شيء من القضايا صادقا بيان بطلانه ان هذا
التصديق مسبوق بتصور النفي وهو غير متصور والا لكان متميزا عن غيره والمتميز عن غيره
متعين والمتعين ثابت والنفي ليس بثابت **سؤال** يكون ثابتا ههنا **جواب** الثابت
ههنا احد اقسام مطلق الثابت والنفي المطلق مقابل لمطلق الثابت فلا يكون قسما منه و
ايضا النفي والاثبات قد ينسبان الى وجود الشيء في نفسه وقد يكونا ينسبان الى وجوده
لغيره والاول باطل والا لكان الوجود داخلا في الماهية فقولنا الماهية موجودة تقدير لمنزلة

الماهية

الماهية ماهية وهذا خلف واما مغايرا لها فيلزم وصف المعدوم بالموجود وانه باطل
لان الموضوع والمحمول ان اتحدا كان ذلك كحمل الاسماء المترادفة فلا يكون مفيدا وان
تغايرا كان ذلك حكما على الشيء بانه غيره وذلك حكم بوحدة الاثنين واعلم ان من لا
يستحق الجواب لان المناظرة انما تكون بعد تسليم مقدمات بين الخصمين يتوقف ثبوت
احد الخصمين عليها مطلوبه ومن ينكر مثل هذه القضايا لا يمكن مباحثته فان هذه القضايا
تستعمل في جميع المطالب وهي المبادي للعلوم فيجب ان يعرض عنه كيف يناظر من جمع بين
النقيضين فان اقتصر ارباب المناظرة على ان الذي ذكره دليل دال على مطلوبه
فالخصم يقول سلم انه دليل لكن لم لا يجوز ان يكون غيره دليلا ايضا ومع ذلك فانا نقول
في جواب هذا الشك ان النفي لم لا يجوز ان يكون ثابتا ذهنا فان الذي لا يكون
ثابتا في الذهن ولا في الخارج يتصور ما ليس بثابت ولا متصور فيصح الحكم عليه من حيث هو
ذلك المتصور فلا يصح من حيث انه ليس بثابت فالموضوعان مختلفان والمقابل
قسم باعتبارين كما نقول الموجود اما ثابت في الذهن او لا يكون فاللا ثابت في الذهن
من حيث انه مفهوم ثابت في الذهن وليس بثابت من حيث هو مقابل الثابت فلا اشكال
في ذلك قوله في الوجه الثاني الوجود ان كان زايدا لزم وصف المعدوم
بالموجود قلنا الحكم بالزيادة في الوجود ليس بثابت في الخارج فانه ليس في الخارج ماهية
متصفة بالوجود كما في الماهية والسواد معنى ان حلول الوجود في الماهية لا يلزم ان تكون
معدومة فانه ح يكون اخذنا الماهية من الحاصر فيها لعدم ولم لك وايضا الوجود
ليس بموجود ولا معدوم قوله الموضوع والمحمول ان تغايرا كان حكما بوحدة
الاثنين قلنا انما لا يلزم وان تغايرا بوجه واتحدا من وجه وههنا قد يكون
احد الطرفين [illegible] وتدلجا بعض الفضلاء بالضرب بالخشب فان لم يصيبوا [illegible]
بعقله خرجوا عن حد الانسانية وان اعترفوا به وفرقوا بين حال الضرب وعدمه [illegible]
بالقضايا العقلية وهذا ضعيف فان هؤلاء يقولون بوجود الالم ولكن يقولون انه
يجوز ان يكون هذا [illegible] كما في سائر اغلاط الحس **مسئلة** العقل عند
الاوائل لفظ مشترك بين معان احدها العقل الهيولاني للانسان وهو مقول بالاشتراك
على القوة التي بها يكون التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة [illegible]
وثانيها العقل [illegible] وهو مقول بالاشتراك على الجوهر المستعد لقبول المعقولات [illegible]

كذا الأوليات ...

اعوا لربع المعقلات وهي اربع الاول العقل الهيولاني وهذا هو الذي من شأنه الاستعداد المحض والثانية العقل بالملكة وهو الذي من شأنه حصول الضروريات والثالثة العقل بالفعل وهو الذي من شأنه حصول النظريات لا على انها حاصلة بالفعل بل بحيث متى شاء استحضرها والرابعة العقل المستفاد وهو ان تحصل فيه النظريات بالفعل وهو النهاية القصوى في الكمال وثالثها الموجود المجرد الذي لا علاقة له بالاجسام ... وذهب ابو الحسين الاشعري الى ان العقل علوم خاصة والمشهور انها ... من تلك العلوم العلم بحسن الحسن وقبح القبيح والقاضي ابو بكر قال انه هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات وقال المحاسبي من الاشعرية وهو غريزة يتوصل بها الى المعرفة واستدلوا على ذلك بانه لو لم يكن العقل من قبيل العلوم لانفك احدهما عن الاخر وهو باطل قطعا وهو ضعيف فان عدم الانفكاك لا يستدعي الاتحاد والحق ان العقل غريزة يلزمها العلم بالقضايا البديهية عند سلامة الالات **مسئلة** الاعتقاد الجازم اما ان يكون يقينيا او لا يكون كالتقليد فاليقيني يشترط فيه ان لا يكون نقيضه احتمال ثبوته فيستحيل تحقق بدون هذا الشرط استحالة ذاتية فاعتقاد الضدين محال لما تقدم اما التقليدي فانه يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له لوجود التنافي وذهب ابو علي الى ان اعتقادي الضدين يجب ان يتضادا وخالفه في ذلك ابو هاشم احتجاجا بان الشيء باعتباره يتضاد الاعتقادات ليس الا النفي والاثبات فاذا اعتقدنا الشيء على صفة كان مضادا لكونه لا على تلك الصفة وليس مضادا لاعتقادنا انه على صفة مضادة لتلك الصفة **البحث الخامس عشر** في الظن وهو نوع من الاعتقاد وانفرد بذلك ابو هاشم وهو قابل للشدة والضعف وطرفاه الجهل والعلم وذهب ابو علي وابو عبد الله وابو اسحق الى انه جنس غير الاعتقاد وهو الذي نصره قاضي القضاة واستدلوا على ذلك بانه لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب قبح الظنون اجمع والتالي باطل فان منها ما هو حسن بل واجب كالمقدم بيانه وبيان الشرطية ان هذا الاعتقاد لا يخلو اما ان يطابق معتقده او لا والثاني يلزم منه الجهل وهو قبيح لان عقلنا العلم بان هذا الاعتقاد جهل بعلم قبحه وان لم نعلم شيئا سواه فالمؤثر في القبح هو الجهل كسائر القبيحات والاول يلزم منه تجويز خلافه وان كان مطابقا فيجب قبحه ايضا لانه لا فرق بين القطع على وجه القبح وبين تجويز ثبوت القبح فاذن لا خلاص الا ان يكون الظن نوعا مغايرا للاعتقاد لانه لا يكون مطابقا بل الاعتقاد الجازم **الفرع** على قول ابي علي في مغايرة الظن

الظن للاعتقاد فمن خواصه انه يضاد العلم اذا كان متعلقهما متحدا كالعلم بان زيدا في الدار والظن بانه ليس فيها وبعض نازع في ذلك ولا يلزم من المنافاة حصول التضاد بعد ذلك حصول التضاد بين بعض افراده وبعض الاخر كالظن بوجود زيد وعدمه ومن ذلك جواز تعلق الظن بالظن كان يظن خوف زيد والخوف ظن مخصوص فقد تعلق ظننا بذلك الظن المخصوص واما تعلق الظن بظن الظان نفسه فانما يكون فيما يتعلق بالمقتضي فيظن انه كان ظانا من قبل واعلم ان من الظن ما هو واجب كما في الاحكام الشرعية ومنه ما هو حسن وهو ما اذا حصل للمكلف فعله عن غرض ويخلو من جهات القبح كما في المعاملات وما يتعلق بنظام العالم وقد يكون قبيحا داخلا عن الامارة الصحيحة وكما اذا كان مكلفا بالعلم فتقدمات بعد ذلك بالظن **البحث السادس عشر** في النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى اخرى منهم من حده بانه عبارة عن ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديق اخر وهو غير عام واخرون حدوه بانه عبارة عن تجريد العقل عن المعقلات وهو خطأ فانهم اخذوا مانع الشيء مكان الشيء وبعض المتأخرين قال النظر عبارة عن مجموع علوم اربعة العلم بصحة المقدمات والعلم بصحة ترتيبها والعلم بلزوم اللازم عنها والعلم بان ما يلزم عن الخوص حق وهو عندي خطأ فان العلم باللزوم وعلم بنسبة مخصوصة بين المقدمات والنتيجة هي مسبوقة بالعلم بالنتيجة فلا يمكن جعله جزءا من علتها واخرون قالوا انه عبارة عن تحديق العقل نحو المطلوب فان النظر بالعين لما كان عبارة عن تحديق الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته بالبصيرة وهذا ايضا ضعيف فالحق ما ذكرناه اولا **مسئلة** اختلف الناس في افادة النظر العلم والحق عندنا ان النظر متى وقع على الوجه الصحيح افاد العلم فان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث علم ان العالم محدث قطعا والسمنية انكروا افادته للعلم مطلقا ورجع من المهندسين انكروا افادته في الالهيات واعترفوا بها في الهندسيات والحساب واحتجت السمنية بان العلم بان الاعتقاد الحاصل بالنظر علم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء وان كان نظريا لزم اثبات الشيء بنفسه وايضا المطلوب ان كان معلوما كان تحصيلا للحاصل والا كيف يعرف انه مطلوبه اذا وجده وايضا الناظر قد ينكشف له فساد نظره مع الجزم بصحته فكذا جاز في جميع الانظار وايضا المستلزم للنتيجة اما المجموع المقدمتين او كل واحدة منهما والكل باطل اما الاول فلان المجموع لا يتحقق في الذهن فانا حال ما نتوجه اذهاننا الى مطلوب معين استحال منا توجهه الى مطلوب اخر واما الثاني فلانا نعلم قطعا

الظاهر ... كونه ... او ... بالعقل ... المطلوب ...

انه لا تاثير لواحدة من المقدمات استقلالا في النتائج وايضا اجتماع المؤثرات المستقلة على الاثر الواحد محال
واما الثالث فبناء على ما مر واحتج المنكرون لافادته في الالهيات بان الانسان قد يعجز
عن العلم باقرب الاشياء اليه كنفسه فكيف حال الامور الالهية مع غيبوبتها عن الحس
والجواب عن الاول انه ضروري ولا يجب اشتراك العقلاء في ذلك لما بيناه في القاعدة
السالفة وهي بعينها جواب عن الثاني وقد اجاب بعضهم بمعارضة وحل اما المعارضة فقال
العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء وان كان نظريا لزم
ابطال الشيء بنفسه وهو محال واما الحل فهو ان اثبات الشيء بنفسه ممكن كالعلم الذي يعلم
نفسه ويعلم به سائر الاشياء واما ابطال الشيء بنفسه فهو محال والمعارضة حسنة الا انها على
جميع شبههم والحل خطاء والقياس على العلم فاسد والجواب عن الثالث ان المطلوب ان كان
تصوريا لان المعلوم منه التصور ببعض اعتباراته والمجهول هو ذاته فيصح توجهه الى العلم
بذلك المجهول لكونه ملتفتا اليه بالاعتبار المعلوم واذا وجده عرف انه مطلوبه بذلك الاعتبار
ايضا وان كان تصديقا كان معلوما من حيث التصور مجهولا من حيث النسبة فلم قلتم ان بعض
ثلاثة شرائط عليه هذا الاشكال ولم يجب الا بايضاح شكل هندسي وضح صحته ومنع بان
على ذلك محل بان ارسطاطاليس اجاب بما ذكرناه والجواب عن الرابع ان الانظار التي يحكم
بفسادها انما يكون لاجل خلل وقع اما في المقدمات او في الترتيب الا على تقدير الصحة
فلا والجواب عن الخامس ان المقدمتين يصح اجتماعهما في الذهن ولا الزم ان لا يكون عالما
دائما الا بشيء واحد وينتقض بالقضية الشرطية والجواب عن السادس انه يدل على الصحة
لا على الامتناع **مسئلة** ذهبت الاشعرية الى ان النظر لا يولد العلم وانما يحصل عقيبه العلم مسئله
بالعادة وذهبت المعتزلة الى انه يولده وهو مذهب السيد المرتضى والشيخ ابي جعفر من اصحابنا
ونقل عن القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين انهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل
الوجوب لا يكون النظر علة ولا مولدا وعند الحكماء ان النظر سبب معد لحصول العلم من
المبدء الفياض احتجت الاشعرية بان كل حادث فهو مستند الى الله تعالى ابتداء فالعلم
كذلك وكلية القضية ممنوعة وسياتي احتجت المعتزلة بان العلم يجب وقوعه عند النظر
الصحيح في الدلالة ويجب بحسبه ومعنى قولهم انه يقع بحسبه انه يحصل العلم بالمدلول الذي يطلبه الناظر
في دليله ولانه يتكرر بتكرره وكل ما كان كذلك يكون متولدا عنه اما الصغرى فاستدلوا عليها بالوجدان
فانا نعلم ان النظر متى حصل العلم قطعا ومتى لم يحصل لم يوجد العلم واما الكبرى فبالقياس

على سائر الاسباب والمسببات وهذه الحجة عندي ضعيفة فان حصول الشيء عقيب غيره
لا يدل على العلية والاشعرية قاسوا النظر على التذكر والمعتزلة فرقوا بينهما بان التذكر ربما
يحصل من غير قصد المتذكر بخلاف النظر فان صح هذا الفرق بطل القياس والا فمنعوا
الحكم في الاصل واما القائلون بالوجوب فانهم قالوا نجد انا متى علمنا المقدمتين علمنا
النتيجة قطعا على سبيل اللزوم لا على مجرى العادة التي يمكن عدم وقوعها والتوليد
باطل بما مر فلقائل ان يقول لم قلتم انه ليس على سبيل مجرى العادة وما ذكرتموه من الوجدان
انما دل على الحصول عقيب النظر اما على وجه اللزوم فلا **مسئلة** النظر الصحيح في الامارة مسئله
هل يولد الظن ام لا ذهب الملاحمي الى توليده لما ذكر في النظر الصحيح في الدليل فانا
كما نجد من انفسنا انا متى نظرنا في الدليل حصل لنا العلم كذلك نجد من انفسنا انا متى نظرنا
في الامارة حصل لنا الظن وذهب قاضي القضاة الى انه لا يولده وانما يختاره الناظر عنده
واستدل بانه لو كان النظر في الامارة يولد الظن لما اختلف الناظرون في امارة واحدة
على صحة واحدة في حصول الظن وعدمه والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان
بطلان التالي ان الناظرين في امارات الشرع مختلفون في مدلولاتها والجواب لا نسلم انهم
في النظر في الامارة فان كلا منهم يعتقد ان امارته اقوى ولو كانت الامارة واحدة [illegible]
في حصول الظن **مسئلة** النظر الفاسد لا يولد الجهل عند جماهير المعتزلة والاشاعرة مسئله
كافة وذهب اخرون الى انه يستلزمه احتج الاولون بان النظر في الشبهة لو استلزم
الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل مولدا للجهل والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله وبيان
الشرطية ان عند حصول الاسباب وتكامل الشروط يجب المسبب وهذه الحجة ذكرها ابو
عبد الله وعلي بن خلاد وارتضاها وهي عندي ضعيفة لان شرط توليد النظر اعتقاد
صحة مقدماته فان المبطل الناظر في دليل المحق لا يحصل له العلم لعدم الشرط واحتج الاخرون
بان من اعتقد ان العالم قديم وان القديم مستغن عن المؤثر يعتقد قطعا ان العالم مستغن
عن المؤثر والجواب ان اردتم باستلزام الفاسد للجهل دائما فهو ممنوع قطعا وان اردتم انه
يستلزمه في بعض الاحوال فهو مسلم ولكن لا يصح الحكم عليه بالاستلزام مطلقا وقد قيل ان النظر
ان فسد من قبل المادة استلزم الجهل وان فسد من جهة الصورة لا يستلزم الا
ان الاول يعني فيه نظرات المادة فقط ولا يستلزم الجهل لكن اعتقد ان كل انسان حجر
وان كل حجر ناطق فان من الجلي يستلزم ان كل انسان ناطق وليس بجهل **مسئلة** شرط النظر مسئلة

عدم العلم والا لزم تحصيل الحاصل فان ثبت العلم بالشي قد يستدل عليه بدليل بان
تلك المطلوب من الدليل الثاني ليس هو المدلول بل الدلالة وفي هذا بحث يسير وفيه
عدم الجهل المركب فان المعتقد لا ينظر لها امتناع الاجتماع للذات لان الناظر يجب ان يكون و
الجزم مع الشك ما يتنافيان لذاتيهما وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى ان امتناع
الاجتماع للصارف قال لان النظر قد يوجد لا مع الشك لان كثيرا من الناس يتعلمون من
غير ان يسبق الشك الا اذا ما يهم وهو مذهب القاضي فانه جوز النظر مع الظن وابو عبد الله
جوز النظر مع القطع اذا لم يكن القطع علما **مسألة** ذكر قاضي القضاة ان النظر منه مختلف
ومتماثل فالمختلف ما يتغاير متعلقه فان تغاير المتعلقات يستلزم اختلاف المتعلقات والمتماثل
ما يتحد متعلقه وهذا بناء منه على ان النظر جنس بانفراده من افعال القلوب وانها معان و
ذوات ونحن قد بينا ان النظر ترتيب مقدمات هي من جملة الافعال فان عني بالتماثل ان
استدلال زيد يماثل استدلال عمرو بتلك المقدمات مع اتحاد الترتيب فهو حق
وان عني بالاختلاف ان الاستدلال بدليل على مطلوب يخالف الاستدلال بدليل اخر على مدلول
اخر فهو مسلم وغير هذا التفسير بحث فيه من وراء المنع **تذنيب** ذكر القاضي عن ابي علي
ان المختلف من النظر متضاد لامتناع اجتماع نظرين دفعة وعن ابي هاشم انه غير متضادة
ولان النظرين متعلقان بشيئين ومن شرط التضاد في المتعلقات اتحاد المتعلق وتعلق
كل من التعلقين على عكس ما تعلق به الاخر وامتناع الاجتماع لامتناع الداعي اليهما دفعة فانا
متى فرضنا انه ما بنا له التوجه الى المطلوب والاستدلال عليه بمقدمات معينة تعين صرفنا توجهه
نحو اخر **مسألة** ذهب ابو علي الى ان النظر كله حسن الا ان يكون مفسدة او يقصد به
فاعله وجه فساد وذهب ابو هاشم الى انه كله حسن الا ان تكون مفسدة واما القصد فلا
يؤثر في القبح ثم القصد قبيح وهذا كما في رد الوديعة فانها اذا قصد بها الخديعة كان القصد قبيحا
والرد حسنا وصار القاضي الى مذهب ابي هاشم فانه قال النظر طريق الى الكشف فكل كشف
حسن والقصد القبيح لا يخرج عن هذا الوجه الا انه فعل من افعال المكلف فان كان مفسدة
كان قبيحا وكذلك النظر الذي ليس بواجب اذا منع من النظر الواجب كان قبيحا وعند ابي القبح
فيما يكون مفسدة وفيما يمنع من الواجب وفيما يقصد به الفساد قال ان وضع الشبهة لاضلال الناس
قبيح قطعا ثم قال النظر اذا كان مفسدة انما كان قبيحا لانه يؤدي الى القبيح لاخلال بالواجب
وهذا المعنى قائم في النظر اذا قصد به المفسدة فان وضع الشبهة داع الى القبيح لانه يمكن به من

الاضلال ومنع حسن رد الوديعة وقال ان العقلاء متى عرفوا وجه الرد دون غيره دل على تجدد
وان كان الواجب يسقط به **مسألة** النظر واجب وخالف فيه الحشوية لنا ان النظر دافع
للخوف الحاصل من الاختلاف فيكون واجبا وايضا معرفة الله تعالى واجب لكونها دافعة للخوف
الحاصل من الاختلاف ولا يتم الا بالنظر فيكون واجبا فان قيل لا نسلم ان النظر دافع للخوف
مطلقا فان الخوف كما يكون بسبب الاهمال يكون بسبب النظر فان الناظر ربما يخطر له انه ملك
الغير وان اشتغاله بالنظر تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون معاقبا قوله ثانيا معرفة
الله تعالى واجبة قلنا لا نسلم وبيانه من وجوه احدها ان ايجابها اما ان يكون على العارف
او على الجاهل والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين واما الثاني فلا
يلزم منه تكليف ما لا يطاق فلان معرفة الايجاب متوقفة على معرفة الموجب الثاني ان علم من دين
النبي صلعم انه اذا اتاه الاعرابي اجراه بالشهادة دون تكليف المعرفة المتوقفة على النظر الدقيق
الثالث ان العلم غير مقدور لان من الضروريات من فعله تعالى والنظريات لازمة لها لذواتها
انها واجبة لكن لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر فان المعارف قد تحصل بتصفية الخاطر والالهام
وقول المعلم سلمنا لكن لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فان النظر واجب ولا يتم الا بالجهل
فيكون الجهل واجبا فالجواب ان العقلاء يلجئون الى النظر عند الحيرة والخوف من غير خطور ما
ذكرتموه قوله معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب قلنا لا نسلم فان العاقل يجد من نفسه
العلم بوجوب دفع الضرر وان معرفة الله تعالى هي الدافعة فيحصل له اعتقاد وجوبها وهذا
الاخير انما يرد على الاشعرية القائلين بكون الوجوب مستفادا من السمع قوله المعلوم من الدين
عدم التكليف بالمعرفة قلنا لا نسلم وكيف لا والقران دال على وجوب المعرفة والنظر وحكم
النبي صلعم بالاسلام غير دال على عدم وجوب النظر فان الحكم بالاسلام لا يستلزم الحكم بالايمان كما في قوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا قوله العلم غير مقدور قلنا ممنوع فان النظر انما
انما يحصل بواسطة الترتيب المفعول باختيارنا قوله لا نسلم عدم انحصار الطريق في النظر
لما بينا من ان العقلاء عند وقوعهم في الحيرة يلتجئون اليه من غير التفات الى طريق اخر وقول
المعلم لا بد فيه من نظر قوله يمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به قلنا لو لم يجب لزم تكليف ما لا
يطاق وتقرير هذا ذكرناه في اصول الفقه وانما ضيقنا الامر هاهنا ان النظر ليس يجب
على الاطلاق بل بشرط حصول الجهل فالوجوب اذا توقف على شرط لا يلزم منه وجوب الشرط
تذنيب الحق عندنا ان وجوب النظر عقلي لما بينا من الدليل العقلي الدال على وجوبه

ولا يجوز ان يكون السمع هو الطريق الى وجوبه لانه يلزم منه افحام الانبياء وخالفهم في ذلك الاشاعرة
مستدلين بالعقل والنقل اما العقل فهو انه لو وجب اما لفائدة او لا لفائدة والثاني
عبث والاول اما ان تكون الفائدة فيه عاجلة او اجلة والاول باطل لان الحاصل عاجلا انما هو
التعب والثاني باطل لان حصول تلك الفائدة ممكن من دون النظر فتوسط وجوب النظر عبث
وهذا القوي يشبه الثانية للوجوب بالعقل الذي تذهب المعتزلة في اكثر الواجبات واما النقل فقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب من دون البعثة فلو وجب شيء بالعقل
لحصل العذاب وان لم يوجد الرسول ثم عارضوا بانا لو ابطلنا به مذهبهم فقالوا ان وجوب النظر وان
كان عقليا عندكم لانه نظري ويلزم من ذلك الافحام والجواب ان الوجوب لا بد له من فائدة
اجلة هي تحصيل الثواب قوله انه يمكن من دون النظر قلنا لا نسلم فان الثواب انما يكون بواسطة
العمل واما الاية فلها تاويلان احدهما ان المراد من الرسول العقل الثاني ان المراد وما كنا معذبين
على الواجبات السمعية حتى نبعث رسولا وطريق الخلاص عن المعارضة ان وجوب النظر وان
كان نظريا لانه فطري القياس وقد اوضحنا ذلك في كتاب معارج الفهم **تذنيب** انه
وقع الاتفاق على وجوبه لكن اختلف في اوليته فذهبت المعتزلة اليه وهو منقول عن ابي اسحق
وذهب الاشعري الى ان اول الواجبات هو العلم ونقل عن امام الحرمين ان اول الواجبات هو
القصد الى النظر وذهب ابو هاشم الى ان اول الواجبات هو الشك والحق عندي ان اول الواجبات
هو المعرفة ان عني بالاولية ما يجب بالذات والا فهو القصد الى النظر وقول ابي هاشم ضعيف
خاتمة تشتمل على الكلام في الدليل وفيه مقاصد **الاول** الدليل هو الذي يلزم من العلم
به العلم بالشيء والامارة هي التي يلزم من العلم بها ظن وجود الشيء ولا بد في كل دليل من مقدمتين
لاستحالة كون المقدمة دليلا على نفسها فالمقدمتان اما عقليتان واما ان يكون احدهما عقلية
والاخرى سمعية ولا يجوز ان يكون الدليل مركبا من السمعي المحض لان احدى المقدمات كون
النبي صادقا وهو لا يستفاد من السمع والا لزم الدور وقد قيل ان اللفظ لا يفيد اليقين
لتوقفه على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص
والنسخ والتقديم والتاخير والمعارض العقلي وقد يقترن بالادلة اللفظية من القرائن ما
يعلم معها عدم هذه الاحتمالات والتحقيق ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لم يجز اثباته بالنقل
وكل ما يجوز العقل وجوده وعدمه لم يجز اثباته بالعقل وما عدا هذين يمكن اثباته بهما **مسألة**
لا يكفي المقدمتان في الانتاج ما لم تركبا على هيئة مخصوصة ولا يلزم حصول العلوم النظرية

باسرها

باسرها لانه لا تستند اليها الا الضروري الحاصل عند العاقل وليس كذلك والمراد من تلك الهيئة
التفطن لاندراج الاصغر تحت الاوسط حتى يثبت له ما يثبت للاوسط وما قيل من ان الاندراج
ان كان مغايرا فلا بد له من اندراج اخر ويتسلسل وان لم يكن مغايرا استحال اشتراطه فهو
غلط لانه لا يلزم من المغايرة حصول اندراج اخر لان الاندراج انما يكون للمقدمات لا للاجزاء
الصورية وعن الجبائيين ان المنتج هو المقدمة الكلية بشرط حصول المقدمة الجزئية **مسألة**
ذهب كثير من المتكلمين الى ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هو عين العلم بالمدلول قالوا
لانا اذا استدللنا بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده فلا يجوز ان يكون وجه الدلالة وجود
ما سواه مستقلا على وجوده مغايرا له لان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير
لوجود ما سواه هو وجوده فقط والحق خلاف ما ذكروه وان هيهنا امورا ثلاثة العلم بالدليل
والعلم بالمدلول والعلم بالدلالة وهي اضافة معينة مغايرة عن العلم بالمضافين وتسميتهم ساقطة
بالكلية فان المغايرة الذهنية لا تستدعي المغايرة الخارجية **المقصد الثاني** في تقسيم الادلة
الاستدلال قد يكون بالعلة على المعلول ويسمى برهان لم وقد يكون باحد المعلولين على الاخر
ولنسمها برهان ان ويختص الاول منهما باسم الدليل والاول اقوى لاستلزام العلم بالعلة
العلم بالمعلول المعين ولا يستلزم العلم بالمعلول العلم بالعلة المعينة والاخير مركب عن الاولين
مسألة الاستدلال قد يكون بالعام على الخاص وقد يكون بالعكس وقد يكون باحد
المتساويين على الاخر والاول القياس والثاني الاستقراء والثالث التمثيل وهو مركب من الاولين
والقياس منه اقتراني ومنه استثنائي والاول على اربعة اقسام لان الاوسط ان كان محمولا
في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الاول وعكسه الرابع وان كان محمولا في الصغرى موضوعا
في الكبرى فهو الاول وعكسه الرابع وان كان محمولا فيهما فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو
الثالث ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى فضروبه الناتجة اربعة لان الثابت
لكل شيء او المنفي عنه الثابت لكل فرد او لبعضه ثابت لكل ذلك الفرد او لبعضه او منفي
عنهما ويشترط في الثاني الاختلاف بالكيف مع كلية الكبرى وعدم استعمال الممكنة الا مع
الضرورية ودوام احدى المقدمتين او كون الكبرى من القضايا المنعكسة السوالب وضروبه
ايضا اربعة بحسب الكيف والكم لان الثابت لكل شيء او المسلوب عنه اذا كان ثابتا للغير او
مسلوبا كان مباين ذلك الشيء والغير مباينة كلية او جزئية ويشترط في الثالث ايجاب
الصغرى وكلية احديهما وضروبه ستة لان الشيء اذا ثبت له وصفان ثبتا كليا او جزئيا.

وثبت لذاته اذا اتفق عندكم كان بين الوصفين مباينة او ملاقاة جزئيتان ويشترط في الرابع
عدم اجتماع الخستين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وان لا تستعمل الصغرى الموجبة الجزئية
الا مع الكبرى السالبة الكلية ونعكسها وانعكاس السالبة فيه ودوام السالبة الصغرى في الثالث
اوكون الكبرى من المنعكسة سلبا وضروبه بحسب الكيف والكم خمسة فان الناس لكل شيء او
لبعضه والسلوب عن كله اذا ثبت لكل شيء او لبعضه او سلب عن كله كان بين الشيئين ملاقاة
او مباينة جزئيتان او مباينة كلية والاستثنائي مركب من شرطية ووضع لاحد طرفيها او رفع
فالمتصلة يشترط فيها اللزوم وكليتها وكلية الاستثناء او اتحاد الوقت وينتج باستثناء عين مقدمها
عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها وعكسها عقيمان لجواز عموم اللازم الملزوم
بغيره ولا يلزم من رفع الخاص ولا من وضع العام شيء والمنفصلة الحقيقية ينتج باستثناء اي
جزء كان منها نقيض الاخر لاستحالة الجمع وباستثناء نقيض ايهما كان عين الاخر لاستحالة الخلو
والمانعة الجمع ينتج باستثناء عين ايهما كان نقيض الاخر ولا ينتج باستثناء النقيض ومانعة الخلو
بالعكس فهذا بيان اجمالي واما التفصيل فقد ذكرناه في كتاب الاسرار **المقصد الثالث**
في ذكر ادلة فاسدة اعتمد عليها المتكلمون فمنها الاستقراء وهو عبارة عن ثبوت الحكم في كلي
لثبوته في اكثر جزئياته كمن حكم ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل لما استقراه من احوال الناس
والدواب وجاز ان يكون ما لم يستقرا بخلاف ما استقرى فان عم الجزئيات فهو استقراء
تام يصح الاستدلال به في البراهين ومنها القياس وهو دعوى ثبوت الحكم في جزئي لثبوته في
اخر ويسمونه التمثيل واركانه اربعة الاول الفرع والثالث الحكم ونوع منه يسمى قياس
الغائب على الشاهد وكثيرا ما استدل به المتكلمون على مطالبهم ويستدلون على علية العلة
التي لهم بالدوران وتارة بالسبر والتقسيم وليس هو عندنا من الدلائل المحققة والدوران
ضعيف فان كثيرا من المدارات ليست عللا للدائر معها كاجزاء العلل وشروطها واحد
المتضايفين مع الاخر والسبر والتقسيم ضعيف ايضا فانه مبني على ان الحكم معلل وليس يجب
تعليل كل حكم والا لزم التسلسل وعلى ثبوت الحصر وعلى ان العلة ليست مركبة من قسمين من
اقسامها التي ذكرتموها او ليست جزء احدها وعلى حصول الشرائط التي وجدت في الاصل و
على انتفاء الموانع التي يمكن وجودها في الفرع ومنها الاستدلال بعدم الدليل على العدم قالوا
لو لم يلزم من نفي الدليل نفي الشيء لزم القدح في العلوم الضرورية لجواز ان يقال ان بين ايدينا
جبالا وانهارا ونحن لا نراها لان الله تعالى خلق في اعيننا ما نعنا من ادراكها والقدح في العلوم
النظرية

النظرية لانه متى استفيد علم نظري بدليل لم يمتنع في العقل وجود معارض له قادح في
احدى مقدماته وايضا لو جاز اثبات ما لا دليل عليه لجاز اثبات ما لا نهاية له والسهان ثم
والمطلوب فاسد اما الاول فلان العلم بعدم الجبل بحضرتنا ان توقف على العلم بانتفاء الادلة
عليه يجب نفيه في العلوم النظرية وانما يحصل العلم عقيب المقدمات عند العلم البديهي بها
لزوما بديهيا لا عند عدم العلم بفساد المقدمات واما الثانية فباطلة لانه لا يلزم من تجويز
اثبات ما لا دليل عليه بالثبوت بل بالانتفاء اثبات ما لا نهاية له لقيام الدليل على تناهيه واما
فساد المطلوب فلانا نقول ان عنيتم انه يلزم من عدم الدليل عندكم عدم المدلول فباطل قطعا
والا لكان الجهال اكثر علما من العلماء وان عنيتم انه يلزم من عدم الدليل في نفس الامر عدم المدلول
فلم قلتم انه في نفس الامر الدليل ليس بثابت على انا نقول على سبيل المعارضة لو دل عدم دليل الثبوت
على الانتفاء لدل عدم دليل النفي على الثبوت فالشيء الذي تردد الذهن في اثباته ونفيه ان لم
يظفر بما يدل على احدهما يلزم ان يكون ثابتا منتفيا معا هذا خلف ومنها الاستدلال بعدم الاولوية
على مطالبهم الايجابية والسلبية كما يقولون في طرف الايجاب انه تعالى قادر على بعض الممكنات
فيجب ان يكون قادرا على الجميع لانه ليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يقدر على شيء اصلا او
يقدر على الجميع وكما يقولون في طرف الانتفاء انه ثبت وجود واجب الوجود فلو جاز اثبات
اخر لم يكن عدد اولى من عدد فاما ان لا يثبت شيء من الاعداد وهو المطلوب او يثبت ما
لا نهاية له وهو محال وهذه المقدمة فاسدة جدا فانا نقول ان عنيتم بعدم الاولوية
عدم العلم بها فلم قلتم انه يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها وان عنيتم الاولوية في نفس
الامر فطالبناكم بالحجة عليه **البحث السابع عشر** في الارادة والكراهة الحق عندي
ان الارادة والكراهة امران زائدان على الاعتقاد في حقنا فانا نعتقد ثم نريد
وهذا امر وجداني اما في حق واجب الوجود ففيه نظر وهي مغايرة للشهوة فانا قد
نريد تناول الدواء ولا نشتهيه ونشتهي ما لا نريد **مسئلة** قسم بعض معتزلة
البصرة الارادة الى قسمين منها ما لا متعلق لها ومنها ما لها متعلق وجعل القسم
الثاني هو ما يمكن حدوثه والاول هو الذي لا يمكن حدوثه اصلا كالبقاء وغيره فان
ارادته ارادة لا متعلق لها ولا يصير متعلقة لاجل اعتقاد المريد صحة حدوث
البقاء لان ما لا متعلق له كيف يصير متعلقا في الحقيقة لمكان اعتقاد المعتقد وربما
خالف ابو هاشم في ذلك فقال اذا اعتقد المريد صحة حدوث البقاء صحت ارادته وهذا

عندي هو الحق مسئلة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الارادة انما تتعلق بالاحداث
فلا يتعداه وجوز ابو عبد الله تعلقها بالمتجددات من الصفات وذهبت المجبرة الى انها
متعلقة بالاعدام استدل الاولون بانها لو تعدت في تعلقها طريق الاحداث لم ينحصر
متعلقها والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية عدم الاولوية فانه لا متعلق اولى
من غيره وبيان بطلان التالي ان الماضي والباقي غير مرادين وايضا الاعتقاد لا
ينحصر متعلقه فكذلك الارادة على هذا التقدير والجامع كون كل واحد منهما له تعدية
التعلق من الوجه الواحد والجواب عن الاول المنع من صحة الشرطية وما ذكروه من عدم
الاولوية فقد اسلفنا ضعف التمسك به والقياس على الاعتقاد ضعيف مع قيام الفارق
والاولى عندي صحة تعلق الارادة بكل متجدد سواء كان عدميا او وجوديا مسئلة
لما كان كل متجدد يصح تعلق الارادة به والارادة من جملة المتجددات صح تعلق الارادة
بها وهو مذهب ابي علي والمحكي عن ابي القسم المنع والا لزم التسلسل والالزام فاسد فان
التسلسل لازم على تقدير وجوب ارادة الارادة اما على تقدير الصحة فلا وهل تراد
الارادة بنفسها ام بغيرها الاولى هو الاخير ولا تتعلق الارادة بشيئين على وجه التفصيل
وهو عندهم ممتنع لانه لا مرادان الا ويصح ان يراد احدهما دون الاخر وفي هذا نظر
مسئلة قالوا الارادة منها ما هو متماثل ومنها ما هو مختلف وشرطوا في التماثل اتحاد التعلق
في الوقت والوجه والطريقة واستدلوا على تماثل ما اجتمع فيه هذه الشرايط بان موجبها متماثل
وتماثل المعلول يستلزم تماثل العلة ولان الكراهة الواحدة تضاد كل واحدة منهما والشيء الواحد
لا تضاد الا مثلين او ضدين فاما المختلفان فلا يضادهما شيء واحد والحجتان رديتان
فان الحق عندنا ان التماثل في المعلول لا يستلزم التماثل في العلل ولم يتضح لنا ان الواحد لا
يضاد المختلفين وسيأتي لهذين زيادة تقرير قال ابو هاشم لا اجتماع الامثال انه لا
في اجتماع ارادات متماثلة في محل واحد ولكن لا تاثير لهذه الزيادة فيما توثر فيه لان ما حال
عن زيد بارادة واحدة وبارادات لا يختلف تعلقه من حيث ان الحكم الحاصل لا يزيد نعم قد
يكون للزيادة حظ في المنع فان القديم تعالى لو ما اتحاد كراهة واحدة و
قد فعلنا ارادات كثيرة لم يكن مراده اولى بالوجود واما المختلف من الارادات فهو ما فقد
احد الشرايط السالفة وذلك بان يتغاير المتعلق او الوقت او الوجه كما يريد احدهما حدوث
الشيء والاخر بحدوثه على وجه او الطريقة كما يريد احدهما الشيء مجملا والاخر يريده مفصلا

ولا تضاد

ولا تضاد في الارادة على راي جماعة وهو مذهب ابي هاشم اخيرا وذهب ابو علي الى تضاد
الارادتين الضدين استدل الفريق الاول ان من شرط التضاد في المتعلقات اتحاد
متعلقها وتعلق كل واحد من المتعلقين على عكس ما تعلق به الاخر اذا كان تعلق الارادة
لا يكون الا على وجه واحد فلو ان هاتين الارادتين تعلقتا بمتعلق واحد لكانتا مثلين
لا ضدين واستدل الاخرون بان ارادة الحركة ترجيح لوجودها وارادة السكون ترجيح
لوجوده فكما انهما متقابلان لذاتيهما فكذلك ارادتاهما واتفق الفريقان على ان الكراهة
ضد للارادة لحصول المنافاة بينهما ومن قال ان ارادة الشيء هي كراهة ضده قال ان الشيء
قد يراد حال الغفلة عن الضد نعم ارادة الشيء يلزمها كراهة الضد بشرط اعتبار الضد
فالخطأ نشأ من اخذ لازم الشيء مكان الشيء واثبت ابو هاشم القسم السهو معنى يضاد
الارادة ورد واعلم بان القدرة على احد الضدين يستلزم القدرة على الضد الاخر فوجب
ان نكون قادرين على السهو كما كنا قادرين على الارادة وجعل ابو علي الاعراض ضدا
ثانيا للارادة والكراهة ورد واعلم بان الاعراض لو كان معنى لوجب ان نتوصل به لصفة ما
عندنا وحكم صادر عنه ومعلوم انتفاء ذلك فوجب نفيه وما تمحلوه له الدعاوى تنبيه و
الحجج ضعيفة والرد ودمحتمله مسئلة ذهب جماعة الى امتناع بقاء الارادة وهو مذهب
السيد المرتضى والشيخ ابي جعفر واستدلوا بانها لو كانت باقية لزم احد الامرين و
هما ما دوامها او عدمها الا بطريان الضد والتالي بقسميه فالمقدم مثله بيان الشرطية
انها تبقى دائما لزم احد الامرين وان عدمت فعدمها اما بطريان الضد او لا فالاول
ط والا لزم الا يخرج احدنا من الارادة الا بكراهة وهو باطل فانا قد نريد الشيء ثم
نخرج عن ارادته مع عدم كراهته وذلك هو الامر الاخر واما بطلان القسمين اما الاول
فظاهر واما الثاني فظاهر فان الاعدام انما يكون بطريان الضد وللقائل ان يقول هذا
الدليل مبني على ان الاعدام لا يكون بفاعل وقد بينا ضعفه مسئلة ذهب جماعة من المعتزلة
الى ان الارادة يجوز ان تتقدم الفعل سواء تعلقت بفعل الانسان نفسه او بفعل غيره وادعوا
فيه الوجدان واوجب ابو القسم التقدم لانها سبب والسبب متقدم والاصلان فاسدان
مسئلة قالوا الارادة غير موجبة للفعل والا لما انفكت عنهما والتالي ط كما تقدم فالمقدم
مثله والشرطية ظاهرة والحق عندنا ان الارادة غير موجبة للفعل الا بانضمام القدرة
وشرائط الفعل باسرها مسئلة قالوا الارادة لا تقع متولدة عن الاسباب بالاستقراء

فانا لما استقرينا الاجناس الفعلية في القلب من غير ان يتوقف بعضها على الارادة حكمنا بعدم التوليد
مطلقا وانت خبير بضعف الاستقراء. البحث الثامن عشر في الالم واللذة الذي ذكرها الامام في
في تعريفهما ان اللذة هي ادراك الملائم والالم ادراك المنافي والمعتزلة قالوا ان المدرك
ان كان متعلق الشهوة كالحكة في الاجرب كان الادراك لذة وان كان متعلق النفرة
كان الما ونقل عن ابن زكريا انه قال ان اللذة خروج من الحالة الطبيعية وهذا خطأ و
سببه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الادراك انما يحصل بانفعال الحاسة حقيقة تأمل
حالما مسئلة الشيخ بمعنى الاوائل والمعتزلة ان تفرق الاتصال سبب موجب للالم وربما
ادعوا فيه الضرورة ونازع فيه بعض المتأخرين قائلا ان التفرق عدمي والالم وجودي و
ايضا فان الغذاء ينفذ في اجزاء المتغذي بان يفرق اتصالها وهو غير مولم والجواب عن الاول
ان العدم لا يكون علة للوجود اما العدمي فانه يجوز ان يكون علة كعدم الحركة فانه علة
للسكون وعدم السمع علة للخرس وعدم الغذاء في الحيوان الصحيح علة الجوع وهذا الجواب
ضعيف فان العقل قاض بالمنع من استناد الوجود الى العدمي وما ذكره من الامثلة غير صحيح و
الجواب عن الثاني ان النفوذ في الغذاء طبيعي فليس بمناف فادراكه لا يكون ادراكا للمنافي وقيل
الالم سببه في غير تفرق الاتصال وزعم جالينوس بنفيه والشيخ زعم ان سوء المزاج سببه فان
عناصر الحيوان يقتضي كل واحد منها كيفية مخالفة لكيفية الاخر فما دام الاتصال حصل ما يكون
الانكسار من الاجتماع فيتم الاعتدال فاذا تفرقت بقيت طبيعة كل واحد منها خالية من
العائق فيقع الاحساس بالمنافي فيوجد الالم مسئلة لما كان الالم عبارة
عن ادراك المنافي وما يلازمه وهذا المعنى لم يجوز وجوده الا في الحي والاشاعرة جوزوا
وجوده في الجماد واستدل بان الالم لا يوجب حكما للحي وكلما كان كذلك لكفى في وجوده مجرد
المحل اما الصغرى فلانه لو اوجب حكما للحي كما يقولون في العلم والارادة لوجب كونه عند
محل وذلك الجزء منه على كل حال وان لم يدركه كما يجب ذلك في الارادة والاعتقاد والتالي
باطل فالمقدم مثله واما الكبرى فادعوا فيها الظهور فان الحرارة والبرودة وغيرهما لما لم توجب
احوالا للمحل صح وجودها في كل محل والحجة لا يخفى ضعفها والمطلوب ظاهر الاحالة مسئلة
ذهب بعض المعتزلة الى ان الالام غير باقية وهو مذهب السيد المرتضى واستدل بانها لو
كانت باقية لما انتفت عن المحل القابل لها الا بضد والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله
والملازمة عندهم ظاهرة وهو عندنا فاسد البحث التاسع عشر في الشهوة والنفار

وهما من المعلومات الضرورية ولا بد لهما من محل وهو ظاهر ويفتقران الى الحيوان ولا
يحلان الاجزاء واما عند ابي هاشم المعتزلة فاستدلوا بانها لو حلت في ازيد من محل
واحد وان افتقرت الى البنية لساوت التأليف والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان
الشرطية عندهم بان التساوي في بعض الاحكام يستلزم التساوي في العلل وهو ضعيف ثم
اعترضوا على انفسهم بانه لا استحالة في حلول الشهوة والنفرة في ازيد من محلين فيخالف
التأليف فان التأليف لا يحل الا في محلين اجابوا بانه يلزم تزايد الشهوة والنفرة عند
تزايد الاجزاء والتالي باطل فانا نجد السمين اذا هزل لا ينقص شهوته فالمقدم مثله و
عندي ان هذه الحجة ضعيفة فانه لا استبعاد في ان يكون التزايد في الاجزاء في السمين
هي الحاصلة اليها في الشهوة مسئلة قالوا الشهوة غير مدركة لانها ان ادركت بمحل الحياة
فيه كانت ملائمة للالم فان الالم قد يختص بانه يدرك بمحل الحياة في محل الحياة دون غيره
من الاعراض ولا يدرك باحدى الحواس الخمس وهو ظاهر فاذا دار ما لا يختلفان الا المتماثلة
لا بالقة وهذا الشيء مدرك كما هو متعلق الشهوة والنفرة به وتحميل يمكن مدركا استوى تعلقهما
وبنوا على هذين الاصلين ان الشهوة لا تشتهى وكذلك النفار لا ينفر الطبع عنه لانها غير مدركة
مسئلة قالوا انهما غير باقيين لان احدهما يخرج من كونه مشتهيا الى غيره مع صحة قبول
المحل وهذه الطريقة ضعيفة كما مر مسئلة الشهوة تضاد النفرة واستدلوا بعدم
اجتماعهما لتضادهما وفيه الاصلا ما لنا لهما ولولا ان المدرك لهما انا بلبيته بادراك فيكون
مشتهيا او يتالم به فيكون منفورا عنه ولا واسطة بين هذين الاعتبارين ولا يفتقر تضادهما
الى علة فلو ثبت ضد ثالث لم يكن له حكم صادر عنه وهو محال فان من شرط الضدين تعلق
كل واحد من الضدين بصفة على عكس ما يتعلق به الضد الاخر البحث العشرون في الادراك
وهو من المعلومات الضرورية وهو مغاير للقدرة والارادة وغيرهما من الاعراض المختصة بالحي
معلوم قطعا وانما وقع النزاع في مغايرته للعلم فذهبت الاشاعرة الى زيادته وقدماء الاوائل
حيث تفرقة بين حالنا اذا علمنا وبين حالنا اذا علمنا ونحن نفتح العين وهذا مستند الفرق انما
هو الزيادة فالاوائل والكعبي وابو الحسين زعموا ان الزيادة راجعة الى تأثر الحاسة و
الادراكات خمسة الابصار والسماع والشم والذوق واللمس القول في الابصار مسئلة
اختلفوا في كيفية الابصار فقال قوم من الاوائل انه انما يكون بخروج شعاع من العين يلاقي
المبصر وهو مذهب جماعة من معتزلة البصرة والشيخ ابي جعفر وذهب اخرون من الاوائل

الى انه انما يكون بانطباع صورة المرئي في العين والقولان عندنا باطلان اما الاول
فلاستحالة خروج جسم من العين يلاقي نصف كرة العالم ويلاقي كرة الثوابت واستحالة
الاشتمال على الاعراض واما الثاني فلاستحالة انطباع العظيم في الصغير والعذر بانطباع الصور
في المادة التي لا اختلاف لها في الصغر والعظم غير تام وقد بيناه في كتاب الاسرار **مسئلة** شرط
الاوائل والمعتزلة للابصار سلامة الالة وكثافة المبصر بمعنى ان يكون ذا لون او ضوء من ذاته
او من غيره وان لا يكون في غاية الصغر وان لا يكون بينهما حجاب وعدم القرب والبعد
المفرطين وحصول المقابلة او حكمها ثم ان المعتزلة والاوائل اوجبوا حصول الابصار عند حصول
هذه الشرايط وخالفهم في ذلك الاشاعرة ولولا الركون الى العصبية لما احتجوا على
عدم الايجاب بان نبصر الكبير البعيد صغيرا مع تساوي نسبة اجزائه الى العين واصحاب
الانطباع اجابوا عن ذلك بان انطباع الصورة في المقدار الصغير سبب لرؤيتها اصغر
منها اذا انطبعت في المقدار الكبير والمرئي اذا بعد يتوهم مخروط قاعدته المرئي ورأسه في العين ورأوية
فكلما بعد المرئي صغرت الزاوية فكان المنطبع فيها صغيرا واصحاب الشعاع اجابوا بان بعد
المسافة سبب لتفرق الاشعة فلا يقع على الادراك التام **مسئلة** قال اصحاب الانطباع
ان صورة المرئي تنطبع في الرطوبة الجليدية ولا يقع عندها الاحساس وانما يقع عند ملتقى
العصبتين المجوفتين وهناك روح مدركة فلذلك تكون الصورة المدركة واحدة كما في
اللمس باليدين فاما اذا لم يلتق المخروطان على هيئة التقاطع بل انتهى كل مخروط الى جزء
من الروح الباصرة صارت الصورة الواحدة صورتين واصحاب الشعاع قالوا ان الشعاع
الخارج من العين على هيئة مخروط يكون رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي فلو تحدث قوة
هذا الشعاع في سهمي المخروطين ملتقيان عند المبصر ويتحدان والاحول لا يلتقي سهما
مخروطيه على شيء واحد بل يقع على شيئين بطرفي المخروط لا بموقع السهمين عليه فلا جرم
متباينان فيتباين مدركاهما واعلم ان القولين عندي باطلان اما الاول فلانا بينا ان الروح جسم لطيف
من المنفذ ويقال في الملتقى دائما بحيث لا يتقدم ولا يتأخر وكان يجب حصول الحول
لاكثر الناس في اكثر الاوقات واما الثاني فلان الطرفين ان اتحدا عند المرئي كان
واحدا الا اذا اتحد سهما المخروطين وان لم يتحد كان المدرك لكل واحد منهما بعض
المرئي لا المرئي نفسه **مسئلة** قال اصحاب الانطباع ان صورة الوجه تنطبع في المرآة
ثم يراها الانسان فاذا نالها الانطباع تلك الصورة مرة ثانية في العين وهذا خطأ
والا لزم

والا لزم انطباع العظيم في الصغير ولانه يلزم ان لا يظهر لون المرآة منها انطباع الصورة
فيها كما ان الجدار اذا اخضر بالانعكاس لم يظهر لونه واصحاب الشعاع قالوا انه يخرج
الشعاع من العين ويلاقي المرآة وينعكس منها الى ما يقابلها وهذا ايضا ضعيف
لما مر **القول في بقية الادراكات** المشهور ان السماع انما يكون بسبب تأدي الهواء المنضغط
بين قارع ومقروع الى الصماخ واما الشم فقد اختلفوا فيه فقال قوم انه لتكيف الهواء المتصل بالخيشوم
بكيفية ذي الرائحة وقال اخرون انه يكون لانفصال اجزاء لطيفة من ذي الرائحة الى الخيشوم
وهذان الوجهان عندي جائزان وههنا وجه بعيد قال به من لا تحصيل له وهو ان
القوة الشامة تتعلق بذي الرائحة هناك واما الذوق فانما يحصل بتوسط الرطوبة
اللعابية الخالية عن الطعوم وهل الادراك بانفعال تلك الرطوبة بكيفية الجسم او بانفصال
اجزاء من الجسم مخالطة في اللسان مخالطة فيه احتمال واما اللمس فانه انفع الادراكات
للحيوان لانه باعتباره يبعد عن المنافي وباعتبار الذوق يجتلب النفع ولما كان دفع
الضرر اقدم من جلب النفع كان اللمس اقدم وقد ظهر من هذا ان لكل ذي قوة لمس فانه
ذو قوة تحريك واختلفوا فذهب قوم الى ان اللمس ليس قوة واحدة بل هو قوى اربع القوة
الاولى الحاكمة بين الحار والبارد والثانية الحاكمة بين الرطب واليابس والثالثة الحاكمة
بين الصلب واللين والرابعة الحاكمة بين الخشن والاملس والاظهر عندي انها واحدة وهو
الاول **البحث الحادي والعشرون** في احكام الاعراض **مسئلة** الاعراض باقية عند
جماهير المعتزلة خلافا للاشاعرة وادعى ابو الحسين الضرورة في ذلك واستدل غيره بانها
ممكنة في الزمان الاول فيكون ممكنة في الزمان الثاني والا لزم انتقال الشيء من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال وهذه حجة عول عليها الجمهور وارتضاها الكاتبي
واقول انها عند التحقيق غير مرضية فانهم ان عنوا بكونه ممكنا في الزمان الثاني كونه ممكن
الوجود في الزمان الثاني بدلا عن الوجود في الزمان الاول فهو حق ولكن ذلك لا يدل
على جواز البقاء وان عنوا به انه اذا كان ممكن الوجود في الزمان الاول ثم وجد فيه كان
ممكن الوجود في الزمان الثاني عقيب وجوده في الزمان الاول فهو ممنوع ولا يلزم من عدم
امكانه بهذا المعنى انتقال الشيء من الامكان الى الامتناع وذلك لان الممتنع ههنا ليس هو الوجود
المطلق وانما الممتنع ههنا هو الوجود المقيد بكونه بعد وجود اول اعني البقاء وهو غير الممتنع
ولا يلزم من امتناع الوجود المقيد كون الشيء ممتنعا في نفسه ومثال هذا الصوت فانه يمكن

الوجود في الزمان الاول غير ممكن الوجود في الزمان الثاني وكذلك الحركة عند من يقول ان
الاكوان غير باقية فلتلح هذه الفائدة محمد الاشاعرة ان امتناع عرض لو كانت الاعراض باقية
لزم قيام العرض بالعرض ولانها لو بقيت لاستحال عدمها والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان عدمها يستحيل استناده الى الذات والا لكان الممكن لذاته ممتنعا لذاته ولا الى الفاعل
لان طريانه على المحل مشروط بعدمه فلو عدم به لزم الدور ولا الى الطاري لان التاثير
انما يكون في امر وجودي وليس الاعدام بوجودي ولا الى انتفاء الشرط لان شرطه الجوهر
وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من جعل البقاء
عرضا ولا يلزم المعرض المنع من امتناع قيام العرض بالعرض وعن الثاني لم لا يستند عدمه
الى الضد قوله لان وجود الضد مشروط بانتفائه قلنا ممنوع بل عدمه معلل بطريان الضد
فليس احد القولين ارجح من الاخر سلمنا لكن لم لا يستند الى الفاعل قوله المختار انما
يؤثر في امر وجودي قلنا ممنوع فان الممكن اذا حصل حد قد يرجح احد الطرفين وجب حصوله
سواء كان وجودا او عدما ضرورة تساوي نسبتهما الى الماهية سلمنا لكن لم لا يستند الى انتفاء
الشرط قوله الشرط هو الجوهر قلنا دعوى الانحصار ممنوعة فان البرهان سلمنا لكن
لم لا ينتفي في الزمان الثالث او ما بعده لا لسبب بل لذاته كما تقولون انه ينتفي في الزمان
الثاني كذلك **مسئلة** ذهب الاوائل ومعظم المحققين الى صحة قيام العرض بالعرض وهو الحق عندي
وذهب جماعة من المتكلمين الى الامتناع لنا ان السرعة قائمة بالحركة وكذلك البطء احتجوا
بانه لا بد من الانتهاء الى الجوهر ومع تكون الجميع في حيز الجوهر تبعا لحصول الجوهر فيه والجواب لا
منازعة في ذلك فانا مقرون بالانتهاء الى الجوهر ولكن المنازعة في قيام البعض بالبعض
وقيام ذلك البعض بالجوهر وما ذكروه لا ينفي ذلك **مسئلة** المشهور عند المعتزلة
والاشاعرة امتناع قيام العرض بمحلين وجوز ابو هاشم قيام التاليف بمحلين ومنع
من الزايد والاوائل ذهبوا الى ان العرض الواحد قد يحصل في محلين لا بعينهما بل يكون
العرض الذي هو حال في احد المحلين حالا في المحل الاخر بل ان العرض الحال الواحد
في مجموع شيئين صار باجتماعهما محلا واحدا له كالحياة والعلم وغير ذلك احتج الاولون بان
العرض يستغني بكل واحد من المحلين عن الاخر حال احتياجه اليه هذا خلف وتقابل ذلك يمنع
ذلك **مسئلة** اتفق المتكلمون والاوائل على امتناع الانتقال على العرض واستدلوا
عليه بانه محتاج في تشخصه الى المحل فيستحيل انتقاله عنه اما الصغرى فلانه لو لا ذلك لكان

فيه

فيه دائما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه حينئذ يكون مستغنيا عنها الى الوجود
فعلية واما في التشخص فيما تشخصه ولاستغنائه عن الحلول وبيان بطلان التالي ظاهر
والكبرى غنية عن البيان وهذه الحجة لا تخلو عن ضعف **البحث الثاني والعشرون** في
بقية اعراض وقع فيها الخلاف بين المتكلمين **مسئلة** ذهب البغداديون وجماعة
من الاشاعرة الى اثبات البقاء ونفاه جماعة من المعتزلة احتج الاولون بان الذات
لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية والجواب لا نسلم ان تغير الذات في ذلك
بل لاجل الثبوت واحتج الاخرون بانه لو كان البقاء ثابتا لزم التسلسل والتالي باطل
فالملزوم مثله والحق عندي ان البقاء امر اعتباري هو مقارنة الوجود لزمان بعد
الزمان الاول وقد يعرض له هذا المعنى وينقطع بحسب انقطاع الاعتبار **مسئلة**
اثبت ابو هاشم واتباعه الفناء معنى ونفاه الباقون وهو الحق واستدل بان الجواهر
باقية يصح عدمها ولا يمكن ذلك الا بثبوت الفناء اما انها باقية فقد مضى واما صحة عدمها
فلانها اثر واما ان ذلك يستلزم ثبوت الفناء فلان الاعدام اما يكون لذاته وهو محال والفاعل
وهو محال لان تاثير المؤثر انما يكون في الايجاد لا في الاعدام لان التاثير هو ايجاد اثر او
لطريان الضد هو الفناء والنظام لما قال بان الجوهر لا يبقى استغنى عن اثبات هذا
المحال وان كان يقوله ذلك قال الكعبي والاوائل لما قالوا ان الايجاد والاعدام سواء
في صحة الاستناد الى المؤثر اندفع عنهم هذا المحال والبغداديون لما اثبتوا البقاء معنى
يبقى الذات وباعتبار عدمه تفنى استغنوا عن الزام هذا المحال فالحق المذهب
الاول **القول في احكام الفناء** الذي ذهب اليه مشايخ المعتزلة ان الفناء قائم لا في محل
فيه اختلاف ولا تضاد فقالوا الان اخص صفاته كونه منافيا للجوهر وهو مشترك بين
افراده والاشتراك في اخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات وهو عندي ضعيف
لما مر غير مرة واتبع ابو جعفر وتحقيق ذلك **مسئلة** قالوا ان الفناء لا يبقى والا لزم
احد الامرين اما التسلسل او ان يبقى مع استحالة شيء دائما والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الباقي لا ينتفي الا بضده والفناء الباقي اما ان لا يبقى او لا ينفرد
الاول احد القسمين والثاني يلزم منه القسم الثالث لان الكلام في ضده كالكلام فيه واما بيان
بطلان القسمين اما الاول فبالبرهان واما الثاني فبالاجماع **مسئلة** قالوا الفناء غير
مقدور بالقدرة والا لزم القدرة على الجواهر والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية

ان القادر على الشيء قادر على ضده وبيان بطلان الثاني ان القدرة لا يمكن ان يقع
بها المخترع من الافعال لامر وانما يقع بها المباشر والمتولد والاول يستحيل وقوع الجوهرية
والا لزم التداخل والثاني على قسمين منه ما يقع في محل القدرة كالنظر مع العلم وانا نقطع
المجاورة وهو ايضا يلزم منه التداخل ومنه ما يقع خارجا عن محل القدرة وهو باطل لانه يستحيل
تنحي الفعل عن محل القدرة الا الاعتماد واجناسه ستة وهي معدودة لنا وليس يقع الجوهر
بها لانا لو اعتمدنا طول الدهر على زق مشدود الراس لم يتولد فيه الجوهر وههنا ما يتعلق في
هذا الباب وهو ضعيف وههنا اعراض وقع فيها الخلاف مضى البحث عنها **المقصد الثاني**
في تقسيم الوجود على راي الاوائل قالوا الموجود اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا والممكن
اما ان يكون جوهرا او عرضا والجوهر اما ان يكون محلا لغيره وهو الهيولى او حالا في غيره
وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا محلا ولا حالا فان كان متعلقا بالاجسام تعلق
التدبير فهو النفس والا فهو العقل واما العرض فاقسامه تسعة الكم والكيف والمضاف
والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل اما الواجب لوجوده فسياتي البحث
عنه واما الهيولى والصورة فقد مضى البحث عنهما وعن بعض مباحث الاجسام فلياتي على البحث
عن البواقي وعن الاحكام الاعراض **البحث الاول** في بقية الكلام في الاجسام الاجسام
على ضربين بسائط ومركبات فالبسيط هو الذي لم يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الطبائع
وهو على ضربين فلكي وعنصري فههنا مطلبان **الاول** في الاجسام الفلكية **مسئلة**
المشهور عند الاوائل ان الافلاك غير ملونة والا لحجبت عن ابصار الكواكب كما لم نشاهد الثوابت
وايضا فهي بسائط فهي غير ملونة لان سبب اللون المزاج والحجتان ضعيفتان اما الاولى
فلجواز ان يكون لها لون ضعيف كالبلور فلا يحجب عن الابصار ولا نزاع في ان يكون ما وراء
الفلك الثامن ذا لون واما الثانية فالصغرى ممنوعة وقد مضى البحث فيها والكبرى
منقوضة بالقمر ثم قالوا ان الزرقة سببها ان السماء شفافة والشفاف اذا لم ير وراءه
ملون فانه يكون كالمظلم وفي الجو اجزاء هبائية ومجاورة مضيئة فيختلط الضوء بالظلمة فتخيل
الزرقة **تذنيب** قالوا لو كان المحيط ملونا لرئيت الكواكب والتالي كاذب فالمقدم
مثله والملازمة مبنية على كون الفلك غير ملون وقد مضى وعلى ان الكواكب ملونة وفيه
منازعة بين القوم وان كان الاظهر انها ملونة ومع تسليم هذين فلا يبعد ان يحتمل ان يكون عدم
الرؤية للصغر لا لفقدان اللون **مسئلة** قالوا نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف

التوسط

التوسط يكون مظلما والظاهر في محوه عندهم ان اجزاء كوكبية مظلمة مرتسمة فيه او وجدت
فيه الظلمة واختلفوا في المجرة فذهب ارسطو الى انها ابخرة دخانية متكاثفة واقعة في
الهواء وذهب اخرون الى انها اجزاء كوكبية قليلة الضوء متقاربة في الوضع صغيرة المقدار
واستبعدوا القول الاول لاستبعاد بقاء البخار مدة مديدة في الهواء من غير تحلل
خلل ونقصان **المطلب الثاني** في الاجسام العنصرية اقربها الى الفلك النار وابعدها الارض
ويليها الماء ثم الهواء قالوا وشكل الهواء والنار الكرة لانها بسائط فلا يقتضي الاختلاف
في الشكل واما الارض والماء فانهما وان كانا كريين لكنهما غير حقيقيين لما يوجد في الارض
من الاغوار والجبال **مسئلة** الحق ان الارض ساكنة في موضعها بفعل الفاعل المختار
لا بالذات واختلف الاوائل في ذلك فبعضهم زعموا ان السبب في ذلك الصورة النوعية وآخرون
جعلوها غير متناهية من جانب السفل وهو باطل لما مر من التناهي ومنهم من جعل السبب
جذب الفلك لها من جميع الجوانب وآخرون قالوا السبب دفع الفلك من جميع الجوانب
وهما باطلان والا لما رجعت المدرة المرمية الى فوق وكذا من بالمدافعة **مسئلة**
قالوا الماء يحيط بثلثة ارباع الارض بناء منهم على ان الاجسام متفاوتة حجما فلو لم يكن محيطا
بالارباع الثلثة لكان اقل من كلية الارض ثم زعموا ان عنصر الماء هو البحر والا لما كان
يكون في باطن الارض فيكون اصغر من كلية الارض كثيرا فان لا يكون في مكانه
الطبيعي وذلك مستبعد **مسئلة** للارض كيفية فعلية هي البرودة لانها اقوى بالنسبة
للفعل وانفعالية هي اليبوسة وللماء كيفية فعلية هي البرودة بالاحساس واختلفوا
في الابرد من العنصرين فالمشهور انه الماء للاحساس وفي التحقيق انه الارض
لان الاكثف ابرد وكون الشيء ابرد في الحس لا يلزم منه ان يكون ابرد في نفسه
والا لكان الرصاص المذاب المستفيد الحرارة الممدودة بالفائق اسخن من النار
الصرفة وله كيفية انفعالية هي الرطوبة بمعنى سهولة التشكيل والبله وللهواء كيفية
فعلية هي الحرارة فان الماء اذا اشتد تسخينه يكون هواء وله كيفية انفعالية هي
اليبوسة بمعنى عسر الالتصاق لا عسر التشكيل **مسئلة** لا شك في ان الهواء غير
ملون ووقع المشاجرة بين القوم في النار **مسئلة** للارض طبقات ارض
محضة وهي القريبة من المركز وطبقة بعضها منكشف هو البر وبعضها احاط به البحر وللهواء
اربع طبقات هواء ملاصق للارض ويليها الطبقة الباردة بسبب الابخرة المتصاعدة

ويليه الهواء الصرف ويليه الهواء الملاصق للنار الممتزج بشيء منها **القول في المركبات** العناصر
متضادة بصورها وآثارها فإذا اجتمعت تداعت إلى الانفكاك إلا لقاسر وذلك القاسر
لا بد وأن يكون مقارنا لها أو له إليها نسبة ولا ترجح تأثيره بأحد المركبات من غير مرجح
هذا خلف فذلك القاسر إما صورة أو نفس فإنه يكون حادثا لا بد له من مسبوقية استعداد
في البسائط حتى يحدث والاستعداد إنما يكون بواسطة الامتزاج فإذا امتزجت العناصر انكسرت
صرافة كل واحد منها بالآخر حتى تستقر الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد والرطب واليابس
وهي المزاج فما امتزج الصورة الحافظة للاجتماع واختلف الأوائل في بقاء الصور عند التركيب فمحققوهم
أوجبوا البقاء وإلا لكان إحداثا لا امتزاجا **سؤال** أوجبت انفعال الصور وبقاؤها وذلك
تناقض **جواب** ليس المنفعل الصور بل المراد في الكيفيات والفاعل الصور هذا على رأي قوم
وعلى رأي آخرين الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية وعلى رأي آخرين الفاعل هو الكيفية لا غير بدليل
إسخان الماء البارد بالماء الحار وهما ضعيفان وإلا لزم انكسار الكاسر بالمنكسر وهو
محال **مسألة** المادة البخارية إذا تصاعدت متكاثفة بالغة الطبقة الباردة من الهواء وكان
البرد شديدا فأصابها البرد قبل اجتماعها وتحللها حبا نزلت ثلجا وإن أصابها بعد الاجتماع
نزلت بردا وإن لم يشتد البرد تكاثف البخار بذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر
فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وإن لم يبلغ الطبقة الباردة فإن كانت كثيرة تنعقد
تنعقد سحابا ماطرا [illegible] لشدة برد الهواء القريب من الأرض وربما لا ينعقد لفقدان
شدة البرد فيحدث الضباب وإن كانت قليلة حدث منها الطل إذا أصابها برد الهواء ليلا
وعقدها تحولت أجزاء صغارا لا يحس بها الاعتبار لاجتماع هنا إذا لم يتهيأ ما مع الحمل
فإنه يكون صقيعا وههنا آثار أخر كالهالة وقوس قزح وغير ذلك ذكرناها في كتاب
الأسرار **مسألة** إذا تولدت الأبخرة تحت الأرض وكانت دخانية كثيرة المادة فإن
كان وجه الأرض متكاثفا وطلبت البخارات الصعود للحرارة الشديدة فيه تحركت في ذاتها لعدم
تكاثف الأرض لحين الصعود فتحركت الأرض وحدثت الزلزلة وتنشق الأرض إذا
كان قويا والسبب الغائي فيها مذكور في العامة وعباده تعالى وإن كانت الأبخرة غير
دخانية فإن كانت كثيرة قوية على تفجير الأرض بحيث يتتبع كل جزء منها جزءا آخر حدثت العيون
السيالة وإن لم يكن بحيث يتتبع ما يمدها حدثت العيون وإن لم يقو على تفجير الأرض فهي
مياه القنى **البحث الثالث** في النفس وفيه مطلبان **الأول** في النفس الإنسانية وهي
كمال أول لجسم طبيعي ذي إدراك وحركة تستعملها فعلا كليا حاملا بالقوة واستدلوا

على إثباتها بأن حركة السماء إرادية على ما مر وكل إرادة فلا بد فيها من شعور فالفاعل
للحركة الفلكية له عقل وشعور فهو النفس والجواب المنع من الصغرى **مسألة**
قالوا كل حركة إرادية لا بد لها من غاية وتلك الغاية إن كانت حاصلة لزم طلب المحال
وإن كانت ممتنعة الحصول فكذلك وإن كانت تحصل بالحركة لزم الوقوف وهو محال ولا يجوز
أن يكون الغاية هي الحركة لأنها ليست من الكمالات المحسوسة ولا المعقولة فهي إذن
التشبه بالكامل من كل وجه وكل غاية فهي مقصودة لذي الغاية فالتشبه مقصود له فالمتشبه
به مجرد والمتشبه بالمجرد مجرد فالنفس الفلكية مجردة ولا يجوز أن يكون مجردة من
كل وجه لأنها فاعلة الجزئيات فهي نفس لا عقل **والجواب** هذا مبني على امتناع انقطاع
الحركة الفلكية وهو باطل سلمنا لكن لا نسلم أن التصورات الفلكية لا يشوبها الخطأ
بسبب قوى يكون نسبتها إليها كنسبة الوهم إلينا سلمنا لكن لا نسلم أن المتشبه بالمجرد مجرد
وسياقه تحقيق تقريره **المطلب الثاني** في النفس الأرضية وهي كمال أول لجسم طبيعي
آلي وإن أردنا تخصيص التعريف بالنفس الحيوانية أضفنا إليه ذي حياة بالقوة و
اختلف الناس في تجريدها فالمحققون الأوائل ذهبوا إلى أنها مجردة وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا
الشيخ المفيد ومن بني نوبخت والباقون اختلفوا فمنهم من زعم أنها مقارنة فالمحققون من هؤلاء
ذهبوا إلى أنها أجزاء أصلية في البدن من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها
الزيادة والنقصان وإنها التي يعبر عنها بقولك أنا فعلت وآخرون ذهبوا إلى أن المخاطب
والمكلف إنما هو الهيكل المحسوس وزعموا أن هذا أمر جلي لا يقبل التشكيك وهؤلاء
عن التحقيق بمعزل وللناس كلامات كثيرة في هذا المقام لا حاجة إلى التطويل بذكرها
لخلوها عن الفائدة فإذن الحق من المذاهب مذهب المحققين من الأوائل ومحققي المتكلمين
فلنأت على حجج الفريقين ونتعرض منها ما يتأتى فنقول استدل الأوائل على تجريد النفس بوجوه
الأول أن ههنا معلومات غير منقسمة كالوحدة وواجب الوجود فالعلم بها غير منقسم وإلا
لكان جزء العلم إن ساوى الكل لزم تعلق ما تعلق به الكل أو لا فهو تمام المعلوم إن تعلق بجزء
ما تعلق به الكل وإن لم يتعلق بالجزء فإن حصل عند الاجتماع هيئة كان تحلل عن العلم
ويكون التركيب في القابل أو الفاعل وإن لم يحصل لم يكن العلم علما فمحل العلم غير منقسم و
إلا لزم قيام الواحد بمحلين أو انقسام ما ليس بمنقسم وهما محالان وعلى هذه الحجة إيرادات
أشكلها أن حلول ما ليس بمنقسم في المنقسم لا يوجب الانقسام إلا إذا كان الحلول على

تحت السريان وذلك كما في الاضافات والنقطة وغير ذلك فالاوائل محتاجون الى ان
ان حلول العلم في العالم على نحت السريان وذلك مما لم يتعرضوا لبيانه **الثاني** ان ههنا
معلومات كلية فلا يكون حاله في ذي وضع والا لم يكن كلية وفيه اشكال فانه يبتني على
العلم يستدعي الحصول في العالم **الثالث** انا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت
فمحل هذا التخيل ان كان جسما لزم انطباع العظيم في الصغير ولا يثبت المطلوب والاشكال
عليه كما في السابق واما المتكلمون فقد استدلوا بانا لا نعقل من ذاتنا الا الاجزاء الجسمانية
التي لا بد منها فكان الانسان عبارة عن جملة الاجزاء لزم الانعدام عند تبدل الاجزاء
وانحلالها وهو باطل بالضرورة فوجب القول بكون الانسان عبارة عن بعض تلك الاجزاء
وهي الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره وهذا لا يخلو من ضعف واذا قد
عرفت ضعف الطرفين فعليك باستخراج ادلة اخرى غير هذه فان جل ما ذكروه في هذا
غير مفيد لليقين **القول في قوى النفوس** اما النباتية فقواها ثلث الغاذية والنامية
والمولدة والغاذية هي ما تدم اربع الجاذبة للغذاء والماسكة والهاضمة والدافعة والنامية هي
التي تضد بها اتصال جسم بالجسم المتغذي من اخلافه في جميع اقطاره على التناسب والمولدة
هي التي تفصل جزءا من الغذاء الذي هو من فواضل الهضم الاخير وبين مدة قوة من شخص
استدلالهم على ثبوت هذه القوى ضعيف لا نطول بذكره واما النفس الحيوانية فلها
قوتان للادراك والتحريك اما الادراك فقد تقع بالحواس الظاهرة وقد مضى
وقد تقع بالحواس الباطنة وهي خمس في المشهور **الاولى** الحس المشترك وهو المدرك
لمثل المحسوسات حالة الحضور ومجمع عند الحواس وبرهنوا على اثباتها بانعاد
القطرة النازلة خطا ومشاهدة النائم والمريض صورا لا مشاهد لها غيرها **الثانية**
الخيال وهي قوة حافظة لما يدركه الاول تبقى فيه بعد الغيبوبة عنها واستدلوا على
المغايرة بان الخيال حافظ والحس قابل فهما متغايران والا لصدر عن الواحد اكثر
من الواحد ولان الماء قابل وليس بحافظ **الثالثة** الوهم وهي قوة تدرك المعاني
الجزئية واستدلوا على المغايرة بان الحس لا تعلق له بذلك ولا يجوز ان يكون المدرك
هو النفس لانها انما تدرك الجزئيات بتوسط الالات **الرابعة** الحافظة لما يدركه
الوهم والكلام على ثبوتها كما مر **الخامسة** المتخيلة وهي المتصرفة في الصور المستحفظة
في خزانتي الخيال والحافظة بالتركيب والتفصيل واما القوة المحركة فاعلم ان الحركة
الصادرة

الصادرة عن الحيوان انما تصدر عند حصول الحركة في الخيال ثم تتبعه الارادة ثم يتبعه
الشوق ثم يتبعه تحريك القوة العضلية واما النفس الانسانية فلها قوتان عاملة وعاقلة
وقد مضى تفصيلهما **القول في احكام النفوس** النفس محدثة لما بينا ان كل ما
سوى الواجب ممكن وان كل ممكن محدث وارسطو وافقنا على هذا المطلب ولما
نازع في الكبرى احتاج الى الاستدلال وبرهانه انها لو كانت قديمة لكانت اما واحدة
او كثيرة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان وحدتها
انها بعد التعلق ان بقيت واحدة فمعلوم زيد هو معلوم لكل انسان وهذا خلف وان
لم تبق انقسمت فكانت جسما وبيان بطلان كثرتها ان الكثرة اما نوعية او شخصية
فالاول باطل لما يأتي من اتحاد النفوس والثاني يلزم منه تقدم الابدان لان الكثرة
انما تكون بين اشخاص النوع بالعوارض المادية ومادة النفس البدن وهذه الحجة
ضعيفة اما اولا فلان المنقسم لا يجب ان يكون جسما الا اذا كانت القسمة قسمة
مقدارية واما ثانيا فالمنع من وحدة النفوس وسيأتي واما ثالثا فالمنع من افتقار الكثرة
الشخصية الى المادة ولئن سلم فلا نسلم ان المادة النفس البدن ولئن سلم فلا يلزم
القدم لجواز التناسخ وافلاطن ذهب الى قدمها اذ لو كانت محدثة لكانت مادية
وهو مبني على ان الامكان لا بد له من محل وهو ممنوع **مسئلة** ذهب الاوائل
الى ان النفوس البشرية متحدة في النوع واستدل بعض المحققين عليه بان النفوس
يجمعها حد واحد ولا شيء من المختلفات كذلك والصغرى ممنوعة وقال غيره انها
لو اختلفت بعد الاتحاد في كونها نفوسا لزم التركيب والملازمة ممنوعة والتكذيب
كذب التالي ممنوع ايضا وذهب فرق الى انها مختلفة لانها تختلف في الاخلاق
والملازمة ممنوعة **مسئلة** التناسخ باطل واستدلوا عليه بانه يلزم اجتماع نفسين
على بدن واحد لان النفس حادثة لا بد لها من استعداد سابق هو حصول ونالها
فتنتفي نقيض النفس عن المفارق فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة لزم المحال وفي
الملازمة نظر والقائلون بقدم النفوس ذهبوا الى جوازه مستدلين بتذكر العلوم حالة التعلق
لا بتحصيلها وهو ممنوع والفرقة الاولى محتجة اجابوا اخرى ضعيفة ليس هذا موضع ذكرها **مسئلة**
قالوا النفوس باقية بعد البدن والا لزم تركبها من المادة والصورة وهو مبني على اصلهم
الفاسد من ان الامكان يستدعي المحل انجهة على ان المنع قائم في كذب اللازم وذهب اخرون

الى انها فانية فلان كل كائن فهو فاسد والكلية ممنوعة اذ لا يلزم من قبول الحصول
الفعلي مسئلة من مشاهيرهم ان النفس لا تدرك الجزئيات الا بالآلات لانها لو
ادركتها لما كان لم يتوقف الابصار على القرب المعين والتالي باطل فالمقدم مثله وايضا
انا نتخيل مربعا مجنحا بمربعين ويتم الامتياز وليس للماخوذ عنه فقد يكون معدوما
ولا لذاتيهما ولوازمهما لفرض تساويهما ولا للعوارض لعدم اولوية المحلين لتساوي نسبة القابل
اليهما وهي لا تخلو عن ضعف مسئلة ذهب بعضهم الى اثبات نفوس الحيوانات مدركة
للكليات وهو مستبعد لان الانسان يدرك الجزئي فهي تدرك الكلي الذي هو جزؤه وهو
خطأ فان جزئية الكلي انما هي في العقل المخفي عن الحيوانات مسئلة ذهب قوم
الى ان الملائكة والجن اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة ومنع فلاسفة
الاوائل الملائكة بالنفوس الفلكية والجن والشياطين بالنفوس الارضية البشرية وشنع
المعتزلة الكرة والجن لانها ان كانت كثيفة وجب ادراكها والا تمزقت عند هبوب الرياح ولا
يكون قوية على الافعال الشاقة ويمكن ان يقال انها غير كثيفة وغير لطيفة بمعنى رقة القوام
وان كانت لطيفة بمعنى الشفافية سيذوخ المحاذر البحث الثالث في العقول واقوى
حججهم في اثبات العقل انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا واحد فالصادر الاول ان كان جسما
لزم التخلف لتركبه وان كان هيولى كانت الهيولى فاعلة لما بعدها فانها قابل فاعل وان كان
صورة فالصورة فاعلة دون الهيولى فيستغني في وجودها عنها وان كان نفسا كانت فاعلة من
دون البدن فيكون عقلا وان كان عرضا لزم الدور والاعتراض المنع من تكثر الجسم ومن
جواز استناد الكثرة الى الواحد وايضا انما يلزم ذلك على تقدير الموجب اما على تقدير
الاختيار فلا وايضا المنع من كون الفاعل محتاجا للقابل وايضا يجوز ان يكون هو الهيولى ولا يكون
الهيولى بانفرادها فاعلة لما بعدها بل شريكة فلا يلزم ما يذكرونه من المحذور وايضا فالصورة
جزء علة الهيولى فكيف يمنعونها الان العلية وايضا لم لا يكون هو النفس ولا يلزم ان يكون
عقلا لان النفس لها فعل من دون البدن القول في احكامها قالوا انها ازلية ابدية
متكثرة بالنوع والا لكانت مادية وهو ممنوع وهي عاقلة لذاتها لانها مجردة وكل مجرد عاقل
لحصول ذاته لذاته وايضا ذاته يمكن ان تعقل مع معقول اخر وعاقل اخر فيكون
مدركا للمعقول لان المقارنة قد حصلت ولا يمكن ان يقال ان حصولها في العقل شرط
المقارنة والا لكان الحصول سابقا على استعداد الحصول هذا خلف والاعتراض الحصول
يقال

يقال على معان منها حصول المعقول للعاقل المستلزم للتعقل فلم لا يلزم ان حصول العقل
هو ذلك النوع من الحصول وقوله انها تقترن بعاقل اخر فيكون مدركا للمقارن
مغالطة فان المقارنة الموجبة للتعقل هو مقارنة المعقول للعاقل لا مطلق المقارنة
مسئلة اتفقوا على كثرتها لتكثر الحركات جدا وشككهم سريعة وقطعوا بكون
المشوق لكل واحد منها مغايرا للمشوق الاخر واختلفوا في تكثر العقول بتكثر الكرات
الجزئية كالحوامل والتداوير والكواكب فاوجبه الشيخ دون ذلك ومنع منه قوم البحث الرابع
في الكم زعم الاوائل ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وان المقادير زائدة على الجسم
وعرض فيه وهو عبارة عن الجسم عند المتكلمين واستدل الاولون بتبدل ابعاد
الشمعة اذا كانت كرة عند تكعيبها مع بقاء الجسمية وهو مبني على نفي الجوهر ومع تسليمه
فجاز ان يكون المتبدل هو الاشكال والمتكلمون قالوا انه لو حل المقدار بقدر لزم
اجتماع المثلين والا كان مجردا وهو مشكل عندهم التفريع على قول الاوائل نحو
رسموا الكم بانه القابل للمساواة واللامساواة وبانه القابل للانقسام وبانه الذي يوجد
فيه واحد بالفعل وبالقوة عاد والرسوم ردية اما الاول فلانه لزم الدور ضرورة ان
المساواة عرض في الكم فلا يمكن تعريفه بها الا به واما الثاني فلان القابل للانقسام هو
الهيولى على رايهم لاعتقادهم بان الهيولى قابلة وعلة استعدادها هو المقدار ولا استبعاد
في اعداد شيء شيئا يؤدي الى المنافي كالحركة والسكون واما الثالث فلاشتماله على
الترديد وهذه الرسوم وان كانت ردية لكن اقربها الاخير مسئلة قالوا الكم جنس
لنوعي المتصل والمنفصل اما المنفصل فليس الا العدد واما المتصل فانه ينقسم للقار وغير
القار وغير القار ليس الا الزمان لا غير اما القار فانه ينقسم الى ما يقبل الانقسام في جهة
واحدة لا غير وهو الخط والى ما يقبله في جهتين وهو السطح والى ما يقبله في الثلث وهو الجسم
التعليمي فهذه اقسام الكم بالذات واما الكم بالعرض فما يحل فيه او بالعكس ولا يكون
له اليه نسبة ما كالقوى مسئلة الكم لا ضد له اما المنفصل فلان كل عدد يتقوم
بالاجزاء ويتقوم واما المتصل فلان السطح قابل للخط المقبول للجسم فلا تضاد والزوجية
والفردية عرضان للعدد وبينهما تقابل العدم والملكة على مذهب المحققين والاستقامة
والانحناء على الخط مختلفين لا عرضان لموضوع واحد مسئلة الكم يقبل الشدة
والضعف فانه لا يعقل ان ثلاثة اشد من ثلاثة اخرى في العددية ولا خط اشد من

من سطح آخر نعم انه قابل للزيادة والنقصان وبين الشدة والضعف والزيادة والنقصان
فرق دقيق **البحث الخامس** في الكيف وهو العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور
غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا وانواعه اربعة **الاول** الكيفيات
المحسوسة فان كانت راسخة سميت انفعاليات والا فهي انفعالات ولا شك في وجودها وان
كان قد نقل عن بعض المتكلمين عدمها والاحساس بالحرارة النارية انما حصل باجراء
العادة وليس في النار حرارة وهذا القول لا يخلو عن المكابرة **الثاني** القوة واللاقوة
كالمراضية والمصاحية **الثالث** الكيفيات النفسانية فان كانت راسخة سميت ملكات و
الا فهي حالات ومن جملتها النوع الصحة والمرض فالصحة هي الكيفية التي بها يكون بدن
الحي بحيث يصدر عنه الافعال اللائقة به سليمة والمرض قيل ان يكون عدم الصحة
فالتقابل تقابل العدم والملكة ويحتمل ان يكون هو الهيئة التي باعتبارها تكون الافعال
غير سليمة فالتقابل تقابل الضدين **الرابع** الكيفيات المختصة بالكميات اما المتصلة كالاستقامة
والانحناء واما المنفصلة كالزوجية والفردية وزعموا ان لا تقابل بين الاستقامة والانحناء
تقابل الضدين لان شرط الضدية الاتحاد في الموضوع ولا اتحاد فاختلفا ولا والى في
التقابل بين الزوجية والفردية فالجمهور على تقابل العدم والملكة وبعض المحققين على تقابل
الضدية **البحث السادس** في المضاف قد وقعت المنازعة في وجود الاضافة فذهب جمهور
الاوائل اليه واخرون منهم والمتكلمون على خلاف ذلك احتج الاوائل بان فوقية السماء
ليست عدما محضا والا لا تنفي السماء فهي اذن صفة ثبوتية زائدة على الذات واحتج المتكلمون بلزوم
التسلسل على تقدير الوجود ضرورة افتقار العرض الى المحل الذي هو نفس الاضافة وايضا
يلزم كون الباري تعالى محلا للحوادث ولاجل قربه الى الحق **التقريع** على قول الاوائل
قالوا من خاصيته وجوب الانعكاس اما مع عدم الحاجة الى حرف النسبة كالعظيم والصغير
واما مع الحاجة الى المتساوي منه كالمولى والعبد والى المختلف كالعالم والمعلوم ومن خاصيته
وجوب التكافؤ فلا يتحقق بالتقدم والتأخر لانهما اضافيان يوجب ان يساوي في العقل
المعروضين باسمين في العقل **مسئلة** لا شك في اقتضاء الاضافات امورا معروضة
لها لذاتها فان كانت تلك الامور مختلفة بحقائقها فالاضافات كذلك والا فهي مختلفة بالنوع
فلا مانع ان يمنع فيها فانه لا شك في ان اضافتي البنوة والابوة مختلفان بالنوع
فان كان معروضها واحدا والا فربما يتساوى اضافتي ابوة زيد والفرس لان يختلف

الموضوع

الموضوع قالوا وكذلك اذا تضادت المعروضات تضادت الاضافات فان الاسخن بما هو اسخن
بالابرد والعظيم والصغير غير متضادين والمنع متوجه فيهما فان الاسخن فيه نوعان من التقابل
احدهما تقابل السخونة بالبرودة وهو يقابل الضدية والثاني يقابل العارض للسخونة
والعارض للبرودة وهو يقابل التضايف باعتباره كانا متضايفين فكيف يجعل تقابل
العارض الذي هو تقابل التضايف بعينه تقابل الضدية اللهم الا ان يجعل للعارض
تقابلين احدهما للتضايف والثاني الضدية فيجب عليهم اقامة الدليل عليه **البحث السابع** في بقية
الاجناس الاين نسبة الشيء الى المكان ولا شك في زيادته على الجسم والمكان والمتى نسبة
الشيء الى الزمان وهو مغاير للزمان والمتكلمون انكروا ثبوته والا لزم التسلسل والوضع
وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب اعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة و
الملك وهو نسبة التملك للشيء وان يفعل وهو المؤثرية وان ينفعل وهو التأثرية و
المتكلمون انكروها للزوم التسلسل وبعض الناس جعل المقولات اربعا الجوهر والكم و
الكيف والنسبة واعلم ان حصر اجناس الموجود في هذه وان هذه اجناس مما
يمتنع اثباته بالحجة **المنهج الثالث** في احكام الموجودات وفيه اربعة مطالب **الاول**
في العلة والمعلول العلة هي ما يحتاج اليه الشيء وهي مادية وصورية وفاعلية وغائية و
ايضا اما قريبة او بعيدة وايضا هي اما عامة وخاصة وايضا هي اما بالعرض او بالذات
والحق ان العلية من الصفات الاعتبارية حكمها في الوجود والعدم واحد فيمكن ان يكون
بعض الاعدام علة لبعض آخر كعدم العلة والشرط وان كان قد يوقع فيه بناء على ان
العلية امر ثبوتي يستحيل اتصاف المعدوم به وهو خطأ والا لزم التسلسل **مسئلة**
قد وقع الاصطلاح بين الاشعريين ان الموجب على قسمين معنى وصفة والمعنى على ضربين
علة وسبب فالعلة ما اوجبت صفة لغيرها والسبب ما اوجب ذاتا والصفة اما
اوجبت صفة ككون الحي حيا فانه يوجب له كونه مدركا اذا وجد المدرك فان
الموجب يسمى مقتضيا والموجب مقتضى والبغداديون يسمون السبب علة والعلة معنى
وذلك لا مشاحة فيه قالوا والصفة على ضربين واجبة اما على الاطلاق وهي التي
يستند الى الذات وبها تقع المخالفة والمماثلة وتكون حاصلة حال تعلق الوجود والعدم
كالجوهرية واما بشرط اما متصل كالتحيز الواجب بالذات التي هي جوهر بشرط الوجود
الذي هو متصل بالجوهر واما منفصل نحو كون المدرك مدركا الواجب عند وجود

لكونه حيا وقد تسمى هذه الصفة لا للنفس ولا للمعنى وحالية متعلق اما بالفاعل وهو قسمان
احدهما المؤثر فيه كونه قادرا وهو الحدوث لا غير والثاني المؤثر فيه كونه عالما كالافعال
المحكمة او مريدا ككون الكلام امرا ونهيا وخبرا واما بالمعنى وهو كل صفة تتجدد مع جواز
ان لا يتجدد والاحوال واحدة فانها تستند الى معنى قالوا والصفات على ضربين احدهما
يرجع الى الاحاد كجوهرية الجملة وهي صفات الاجناس كالجوهرية والثاني يرجع الى الجملة
دون الافراد اما باعتبار الاستحالة رجوعها الى الاحاد كالقادرية والعالمية واما باعتبار المواضعة
كالامر الموضوع للجملة لا للاحاد كالحروف ولقد كان يمكن وضعها للاحاد قالوا وكل
صفة لا بد لها من حكم كما ان كل ذات لا بد لها من صفة فحكم صفة النفس التماثل والاختلاف
والمضادة وحكم الحي رفع استحالة كون القادر قادرا عالما وحكم القادر قادرا عالما وحكم
القادر صحة الفعل على بعض الوجوه وحكم العالم صحة الاحكام وحكم المريد صحة تاثير احد الوجهين
مسئلة لا شك ان المعلول واجب عند علة ممتنع عند عدمها والا لكان نسبة الوجود — مسئلة
والعدم عند وجودها اليه بالسوية فترجح احد الطرفين في وقت يستلزم الترجيح من غير مرجح
فيستحيل استناد معلول شخصي الى علتين تامتين والا لاستغنى بكل واحد منهما فينقطع الحاجة
حالة الاستغناء هذا خلف مسئلة المعلولات اذا اتحدت بالنوع يجوز تعليلها بالمختلفين — مسئلة
فيه كالحرارة الصادرة عن النار وعن الحركة وعن الشعاع وعن الحي وخالف فيه بعض
الاشاعرة لان المعلول ان افتقر الى العلة لماهيته افتقر الا اليها والا لم يجز استناده اليها
والجواب ان الحاجة الى علة مطلقة وتعينها انما جاء من جانب العلة مسئلة يجوز التركيب — مسئلة
في العلل العقلية اتفاقا على شروط وخالف الاشاعرة فيها واستدل الاولون بان تاثير
الشمس في الاضاءة مشروط بزوال الغيم والنتيجة انما تحصل عقيب المقدمتين واستدل الاخرون
بان تركيب العلة يستلزم استناد المعلول الشخصي الى العلل الكثيرة والثاني باطل لما مر فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان عدم العلة يتكون لعدم بعض اجزائها فيعدم المعلول ويستند
علتين هذه عدم الجزئين والجواب النقض والحل اما الاول فلانه يلزم منه عدم الماهيات
المركبة واسا وهو مكابرة واما الثاني فلان عدم المعلول يستند الى عدم العلة لا غير الحاصل
بعدم اجزائها لا لخطا التعيين مسئلة منع الاوائل والمعتزلة من صدور المعلولين عن — مسئلة
البسيط والا لزم التكثر او التسلسل وايضا يلزم التناقض فان صدور آ و ب يستلزم
صدور آ ولا صدور آ وايضا اختلاف الاثار يدل على اختلاف المؤثرات كالبرودة والحرارة

فعلى

فعلى تعددها اولى والجواب عن الاول انه مبني على ان العلية امر ثبوتي وهو ضعيف لانه
ينتقض بالسلب عن البسيط والاضافة اليه وما اعتذر به بعض المحققين قد ابطله
في كتاب الاسرار وعن الثاني انه مغالطة فان اللازم منه صدور آ وما ليس آ لا لا صدور
آ وعدم صدور آ فان بينهما مغايرة وعن الثالث ان الاثر لان اثرها متخالفة لا انها
لا باختلافها المطلب الثاني في الواحد والكثير الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية — المطلب الثاني
فلانها لو كانت جوهرا استحال حلولها في العرض والعدد المركب من الوحدات يستحيل ان
يكون جوهرا فان مجموع الحقيقي المفتقرات الى المحل مفتقر اليه بالضرورة وفي هذه الحجة
حوالة على ان وحدة الجوهر والعرض متحدتان في المفهوم وعليه منع والحق ان الوحدة
مقول بالتشكيك على ما تحته فاولاها به مجرد الوحدة ثم الواحد بالشخص ثم بالنوع
ثم بالجنس وتتفاوت الاولوية بتفاوت الاجناس قربا وبعدا ومن الواحد ما هو
بالذات ومنه ما هو بالعرض مسئلة جمهور المتكلمين استفادوا من معلمهم — مسئلة
ان ليس عدد مقوما لاخر فالعشرة متقومة بالاحاد لا بالخمسين لانه ليس تقومها بالخمسين
اولى من تقومها بالسبعة والثلاثة والستة والاربعة ومن المحال تقوم الشيء باجزاء
مستقلة ثم تقومه باجزاء اخرى مغايرة للاولى مستقلة مسئلة قال الاوائل — مسئلة
بين الواحد والكثير تقابل فاصناف التقابل اربعة وليس ذلك التقابل تقابل الضدين
ولا العدم والملكة ولا السلب والايجاب لاستحالة تقوم احد المتقابلين بهذه المعاني بالاخر
ولا تقابل التضايف فان المضايف مصاحب المقوم متكافئ فاذن التقابل بالعرض
من حيث ان الوحدة مكيال والكثرة مكيل وهذا التقابل العارض تقابل التضايف
مسئلة ذهب قوم من الاوائل لا تحقيق لهم الى ان الوحدة والعدد مبادي — مسئلة
الاشياء وان الوحدة امر مجرد فاذا قارنها شيء اخر مجرد حصل العدد وان قارنها
ذو وضع حصلت النقطة فان قارنها نقطة اخرى حصل الخط وهكذا الى الجسم وهذا المذهب
سخيف جدا اما على قولنا فظاهر واما على قول الاخرين فلانها من قبيل الاعراض
المطلب الثالث في التماثل والاختلاف والتضاد والتغاير الاثنان هما اللذان يمكن ان — المطلب الثالث
يفارق احدهما الاخر وهما اما متماثلان او مختلفان والمثلان هما اللذان يقوم كل واحد
منهما مقام الاخر ويسد مسده والمخالفان بالعكس والمختلفان اما متضادان او غير متضادين
وهما الوصفان الوجوديان الممتنع اجتماعهما لذاتيهما عند الاوائل اذا دونه بينهما غاية

مسئلة — مسئلة المشهور عند الاشاعرة والاوائل امتناع اجتماع المثلين لاستحالة وقوع الامتياز
بالذاتيات واللوازم ... بالعوارض ايضا اما ... لان العوارض ان لم يعرض بواسطة
المادة فالمادة واحدة وانما ... لان نسبة العارض الى المثلين واحدة فلا امتياز
مسئلة — المعتزلة جوزوا ذلك مسئلة التقابل جنس للتضاد ويندرج تحته ثلثة انواع اخر
هي تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة والتضايف والتقابل من حيث هو تقابل
ان كان اعم من التضايف لكنه باعتبار الوصف كان اخص كحد الحمل بالنسبة الى الحمل
مسئلة — وكالكلي بالنسبة الى الجنس مسئلة قال القوم ان التغاير بين المتضادين والمختلفين
انما هي كون المعاني قائمة بها محتجين بان السواد تضاد البياض والضدية امر معقول
مغاير لها وذهب اخرون الى امتناع ذلك والا لزم التسلسل ونحن نقول ان عنى
القائل الاول ان التضاد والتماثل والاختلاف امور اعتبارية زائدة في التعقل
على تعقل الذات فهو حق والتسلسل منقطع بانقطاع الاعتبار وان عنى ان هذه الامور يجب
مسئلة — وان تكون ثابتة في الاعيان فهو خطاء والتسلسل لازم مسئلة قال الاوائل الاجناس
لا تتضاد وعولوا فيه على الاستقراء والخير والشر ليسا جنسين ومع ذلك فالضدية
عارضة لهما من حيث ان احدهما ملايم والاخر منافر وشرطوا في التضاد الانواع الاخيرة
مسئلة — دخولها تحت جنس واحد والتعويل ههنا على الاستقراء ثم مسئلة قالوا ضد الواحد
واحد وخالف فيها المتكلمون واستدلوا بانه لو وجب شيئان في غاية البعد عن الشي
لكانت جهة المخالفة ان كانت واحدة فضد الواحد هو تلك الجهة وان كانت متكثرة
كانت جهة الضدية بين البياض واحدهما غير جهتها بينه وبين الاخر فلا يتضاد غير
مسئلة — ان تكثر التضاد بتكثر الوجوه والاعتبارات مسئلة زعم المثبتون ان
التضاد على ثلاثة اضرب تضاد على الوجود كتضاد الجوهر والفناء ولذلك فان جزء من
الفناء يفني جميع الجواهر لفقد الاختصاص ثم يفني وتضاد على المحل كتضاد السواد والبياض
ولذلك يفني جزء من البياض جميع ما في المحل من السواد وان تكثرت اجزاؤه لعدم الاختصاص
وتضاد على الجملة كتضاد العلم والجهل والارادة والكراهة ولذلك يفني جزء من الجهل
بعض اجزاء كثيرة من العلم اذا كان بالعكس من ذلك وان تغاير محلاهما لان تضادهما
المطلب الرابع — على الجملة فالجملة في ذلك كالمحل مع ما يتضاد على المحل المطلب الرابع في الكلي والجزئي
وهما من المعقولات الثانية والكلي باعتبار وجوده في الخارج منقسم على ستة اقسام

والكلي

والكلي نوع اخر من القسمة وهو اما ان يكون طبيعيا او عقليا او منطقيا وجزموا بوجود
الاول في الاعيان خلافا للحق ان وجودها ذهني وايضا من الكلي ما هو قبل الكثرة و
منه ما هو بعدها ومنه ما هو معها والجزئي لفظ مشترك بين معنيين احدهما الذي
يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو الحقيقي والثاني المندرج تحت غيره وهو
الاضافي والثاني اعم مسئلة الكلي اما ان يكون نفس الماهية وهو النوع او جزؤها
وهو الجنس ان كان كال المشترك بينها وبين نوع ما والا فهو الفصل او خارجا عنها وهو
الخاصة ان اختص بماهية واحدة والا فهو العرض العام النهج الرابع في اثبات واجب
الوجود تعالى وبيان صفاته وفيه مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما
الدور فمن العلوم القطعي بطلانه وربما استدلوا باستحالة تقدم الشي على نفسه
على عدم تقدمه على المتقدم عليه فان العلة متقدمة واما التسلسل فقد استدل المتكلمون
على بطلانه بانه قابل للزيادة والنقصان ضرورة ان كل موجود كذلك وكلما قبلهما فهو
متناه وايضا فهو ذو عدد وكل عدد اما زوج او فرد وهما متناهيان وهذان ضعيفان
والقوي ان نقول كل واحد من احاد التسلسل ممكن فالجميع كذلك فعلته ان كان هو الاحاد
باسرها كان الشي مؤثرا في نفسه وان كان بعضها كان الشي مؤثرا في علته وعلة علته
وايضا الاستلزم من وجود جزء يتقوم الماهية منه ومن غيره وهي ذلك الماهية وان
كان امرا خارجا عنها فهو واجب والشيخ برهانا اخر وهو ان المعلولات قد تفاوت
في كونها وسطا وههنا طرف هو المعلول الاخير فلا بد من طرف اخر هو العلة الاولى
وليرهان التطبيق دلالة في هذا الموضع البحث الثاني في بيان وجوده تعالى
لما ابطل الدور والتسلسل قلنا ان ههنا موجودا بالضرورة فهو اما واجب او ممكن فان كان
الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فلا بد له من مؤثر فاما ان يدور او يتسلسل وهما باطلان
او ينتهي الى الواجب وهذه الطريقة هي اشرف الطرق واتمها وهي طريقة الاوائل وللمتكلمين
طريقة اخرى قوية هي ان الاجسام محدثة فلا بد لها من محدث فان كان ذلك المحدث
قديما فهو المطلوب والا لزم تسلسل الحوادث وهو محال لان حادثا ما ان كان ازليا لزم
التناقض والا فالكل حادث ولمشايخ المعتزلة طريقة اخرى ضعيفة هي ان افعالنا كالقيام
والقعود محتاجة الينا لحدوثها فيكون ما شاركها في الحدوث محتاجا الى المؤثر اما الاول
فلحصولها عند خلوص الداعي وانتفائها عند خلوص الصارف فهي اذن محتاجة الينا

وعلة الحاجة هي الحدوث لانها اما هو او العدم او البقاء والاخيران باطلان لان العدم ليس
بعلة ولا معلول والباقي مستغن واما الثاني فلانها لولاها لزم نقض العلة وهو محال وهذه
الحجة ضعيفة قد نقلت ضعفها وضعف امثالها فيما سلف واعلم ان الوجه وعند مشايخ
المعتزلة امر زايد على الذات وان المعدوم ثابتة وهذه الحجة مما لا شك مشتملة لا على وجوده
عندهم واستدلوا على وجوده بانه تعالى قادر وقدرته تتعلق بالمقدور والعلم بالتعلق لاجله يحصل
كونه قادرا بمقدور دون مقدور وتعلقه به ان المقدور بنفسه لان المتعلق بالغير على ضربين
احدهما المتعلق بغيره لاجل غيره كالامر والنهي المتعلق بالغير لاجل الوضع والاصطلاح وهما
مغايران للامر والنهي والثاني المتعلق بالغير لذاته كالقدرة والعلم ولا شك انه ليس
من قبيل القسم الاول واذا ثبت انه متعلق بالمقدور بنفسه كان موجودا لان العدم يخرج
المتعلق عن التعلق كالمتعلق كالقدرة لما كانت متعلقة بالمقدور بنفسها كان عدمها مخرجا
عن التعلق لانها لو تعلقت وهي معدومة ولا شك في ان العلم مالا نهاية له من القدرة وما
يختص به احدنا من القدرة المعدومة متناهيا لانها لو لم يكن لم يكن احدنا قادرا على ما لا
نهاية له وذلك يرفع التفاوت بين القادرين وهو محال ادى اليه صحة تعلق القدرة المعدومة
فاذن العدم يخرج المتعلق عن التعلق فلو كان الله تعالى معدوما لم يتعلق والتالي باطل
بما تقدم فالمقدم مثله واعلم ان ما بني عليه هذا الاستدلال من ثبوت المعدوم من افظع
المحالات والاستدلال المذكور من اضعف الادلة **البحث الثالث** في الصفة الذاتية
اعلم ان ابا هاشم ذهب الى ان الله تعالى صفة ذاتية يخالف بها ما خالفه كالحي مريد
ان له اربع صفات اخر وهو كونه قديما وحيا وعالما وقادرا وان هذه الصفات مقتضاة
عن صفة الذات ثم لما اتصف بهذه الصفات وجب لكونه على صفة القادرية ان يصح
منه الفعل ولكونه على صفة العالم ان يصح منه الاحكام ولكونه حيا ان يصح منه الادراك
ويجب عند وجوده وقال قاضي القضاة ثم صفاته خمسة اقسام **الاول** الصفة الذاتية
الثاني ما هو مقتضاها وهي الصفات الاربع المذكورة **الثالث** ما يكون معها الصفة المقتضاة
وهي صفة الادراك التي يجب لكونه حيا **الرابع** ما يثبت له بالفاعل وهو كونه مريدا وكارها
الخامس من صفات الافعال احتج ابو هاشم على اثبات الصفة الذاتية بانه تعالى قادر عالم
حي قديم على سبيل الوجوب فيخالف باقي الذوات في ذلك فجهة المخالفة لا يجوز ان يكون هو
نفس هذه الصفات الاربع لوقوع الاشتراك فلا دهو بها فان البصير يدرك السواد الواجب

فرضا

فرضا في المحل مما او بالسواد الممكن فلا بد من حالة اخرى ذاتية يختص به حتى تقع المخالفة
وهذا الكلام سخيف اما اولا فلانه مبني على الاصل الفاسد وهو ان الذوات متساوية
واما ثانيا فلا لزمهم التسلسل فانا نقول لو كان الاختصاص بتلك الصفة يستلزم ثبوت
اخرى واما ثالثا فلان هذه الصفات جاز ان يكون مختلفة فيقع المخالفة بانفسها كما
يجوز لونه في القدرة فانها عندهم مختلفة في الجنس وان تساوت في سببها القدرة واما رابعا
فلان الاختلاف جاز ان يستند الى الوجوب والامكان دون الخصوصية والقياس على السواد
غير مفيد لان الادراك انما تعلق من حيث هو لا من حيث هو الوجوب والامكان ولو
فرض تعلق الادراك من حيث الصفتان لعدم كان يدرك الانسان المخالفة **البحث الرابع**
في ان الله تعالى قادر والمعنى بالقادر من يصح منه الفعل والترك ومشايخ المعتزلة على انه
من كان على حالة يصح عليها الفعل والترك بالنسبة اليه والدليل على ذلك انه لو كان موجبا
لكان اما مطلقا او يتوقف على شرط والاول باطل والا لزم القدم والثاني باطل لان ذلك
الشرط ان كان قديما لزم القدم وان كان حادثا لزم التسلسل فالازمان باطلان فالقول
بالموجب باطل والاولى ان يقال عندهم انه ليس بقادر بهذا المعنى والكل قادر بمعنى انه اذا
شاء ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك وهذا لا ينافي وجوب الفعل لعدم المنافاة
بين القضية الشرطية والحملية لفقدان شرط التناقض وهو الاتحاد في الشرط واعترض
على ما ذكرناه بوجوه احدها ان العالم ان كان صحيح الوجود في الازل لم يلزم محذور
وان كان محالا لم يلزم من عدمه ثبوت القدرة لجواز كون العلة موجبة وهي غير
موثرة في الازل لتوقفها على القبول وثانيها جاز ان يكون واجب الوجود لذاته اوجب
موجودا قادرا اثر في العالم وثالثها ان الترك غير مقدور فانه فعل غير مقدور اما الاول
فلانه عدم الفعل والعدم نفي محض فلا يتعلق القدرة به واما الثاني فظاهر ورابعها
ان قدرة الله تعالى ان كانت ازلية لزم قدم صحة التاثير ولا صحة في الازل وان
كانت محدثة لزم التسلسل وخامسها ان القدرة نسبة فيتوقف على ثبوت المنتسبين
والجواب عن الاول ان الاستحالة انما حصلت على تقدير كون المؤثر قادرا اما على تقدير
كونه موجبا لم يكن العالم مستحيلا في الازل فهذه الاستحالة في الازل لكن لو حدث قبل
حدوثه لم يكن ازليا فكان يجب وجوده قبل وجوده ضرورة وجود العلة وانتفاء
المانع والجواب عن الثاني ان الواسطة منتفية باجماع المسلمين وتمام هذا المطلوب لا

استحالته في استفادته من السمع وعن الثالث ان الترك عند بعضهم فعل الضد فلا استحالة
وعند اخرين انه عدم الفعل ويصح كونه مقدورا لان القادر يمكنه ان لا يوجد الفعل وعن
الرابع ان القدرة الازلية ولا يلزم منه صحة تاثيرها في الازل لان شرط تاثيرها مفقود وعن
الخامس ان القدرة تتوقف على ثبوت المقدور مطلقا الذي هو اعم من الثبوت الخارجي
والمستند الى القدرة هو الاخص **تذنيب** قدرته تعالى تتعلق بجميع المقدورات لان
علة صحة المقدورية هي الامكان المشترك وعلة قدرته هي ذاته التي نسبتها الى الجميع على السوية
ولان الباري يصح ان يقدر على الكل لانه حي يصح ان يقدر ونسبة الصحة الى جميع المقدورات
على السوية واذا صح ان يقدر على الكل وجب لان المقتضي لتلك الصحة ليس الا الذات فلو
لم يجب لكانت متوقفة على امر خارج عن الذات وقد فرضنا الذات هي المقتضية لا غيرها
خلاف واعلم ان الاوائل لم يتوقفوا على هذا التفصيل ولنذكرها وفيه ما العقل به فنقول اما الاوائل
فقد زعموا ان الله تعالى واحد من كل جهة وان الواحد يستحيل ان يصدر عنه الا واحد وقد
مضى تقرير هذا وما يرد عليه قالوا فذلك الواحد يستحيل ان يكون علة الا لعقل على ما مضى
ثم ذلك العقل فيه جهتا وجوب وتعقل الاول باعتبارهما كان سبب العقل اخر وجهتا ماهية
وامكان باعتبارهما كان سبب الصورة الفلك المحيط وجهتا وجود وتعقل لنفسه باعتبارهما كان
سبب الصورة الفلك المحيط ثم هكذا الترتيب في العقول والافلاك الى ان ينتهي الى الفلك
التاسع المحيط بالارض اعني فلك القمر والى العقل الاخير العاشر الذي هو العقل الفعال ثم يفيض
منه هيولى العالم العنصري وصوره والحوادث التي في هذا العالم بحسب استعدادات المواد الحاصلة
بسبب الحركات الفلكية ونحن لما اثبتنا كونه تعالى قادرا اندفعت هذه الكلمات وايضا فقد
جوزنا استناد الكثرة الى البسيط فاصول كلامهم وقد سبق فسادها ينكرها والنظام
فانه قال ان الله تعالى غير قادر على القبيح لان صدوره عنه مستلزم الجهل او الحاجة وهما
محالان فيكون الملزوم كذلك والجواب الجهل والحاجة لازمان للوقوع لا للقدرة عليه فلو كل
الوقوع اذا كان محالا لا يحقق القدرة هو استحالة الوقوع بالنظر الى الداعي لا الى كون
الفعل مستحيلا فالقادر ليس هو الذي يصح منه الفعل على كل وجه بل هو الذي يصح منه الفعل
على بعض الوجوه فالداعي لو تحقق على فعل القبيح تحقق الفعل ويعارض بان الله تعالى قادر
على ان يخبر بان العالم ليس بقديم فيكون قادرا على الاخبار بالقدم لان القادر على المجموع
قادر على الاجزاء ضرورة وبانه تعالى قادر على تعذيب الكافر على تقدير موته على الكفر
فاذا

فاذا اسلم استحال خروجه عن القدرة لان الذات لا يتغير في بعض هذه الوجوه نظرا الى ما
عباد فانه قال معلوم الله تعالى ان كان هو الوقوع وجب وان كان العدم امتنع وهما
ينافيان القدرة والجواب ان الوجوب والامتناع انما حصلا نظرا الى العلم والفعل من حيث
هو ممكن فمنع تعلق القدرة به ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة فيستحيل
ان يكون مؤثرا فيها ولانه يلزم ان لا يبقى قدرة الله تعالى ولان هذا الوجه بسوى لا يخص
واما البلخي فانه زعم ان الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدوره اما طاعة
او سفه او عبث وهي منتفية في حقه تعالى والجواب ان الفعل امر مغاير لكونه طاعة او عبثا
فان هذه صفات عارضة له لا يقدح في التماثل الذاتي وان جاز تعلق قدرته تعالى
به نظرا الى القدرة لا الى الداعي ونقل عنه انه تعالى لا يقدر على ان يخلق فينا علما
ضروريا يتعلق بمعلومات المكتسبة والا لامكن ان يخلق فينا العلم بقدرة زيد ويكون
العلم بزيد مكتسبا ثم يشك في زيد فيلزم ان يشك في الضروري والا لكنا نقطع
بقدرته مع الشك في وجوده والجواب ان العلم بالقدرة منفكة عن الوجود محال
والمحال غير مقدور عليه ولا يلزم من استحالة القدرة على هذا الاندراج الى الخصوصية
استحالتها القدرة مطلقا واما ابو علي وابو هاشم واصحابهما فزعموا انه تعالى غير قادر
على نفس مقدور العبد واجازه ابو الحسين والاشاعرة للدليل على
انه قادر على كل مقدور واحتج ابو علي وابنه بانه يلزم اجتماع قادرين على مقدور
واحد وهو محال والجواب المنع من الاستحالة وقد سلف هذا المذهب مما
البحث الخامس ذهب اليه السيد المرتضى **البحث الخامس** في ان الباري تعالى عالم لانه تعالى
فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك فهو عالم بالضرورة والصغرى محسوسة
فان قيل ما يعني الاحكام ان عنيتم به مطابقة المصلحة من كل وجه او من بعض الوجوه
منعنا الكبرى فان كثيرا من الفاعلين يكون افعالهم مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه مع كونهم
غير عالمين كالساهي والنائم وايضا الافعال المحكمة قد تصدر عمن ليس بعالم كالنحل
المهندس وايضا لو كان عالما لكان علمه اما هو نفس ذاته او غيرها والقسمان باطلان اما الاول
فلان العلم امر نسبي يتوقف على المنتسبين فهو مغاير لهما ولانا ندرك التفرقة بين قولنا
ذاته وبين قولنا ذاته عالمة ولانا نعلم ثبوتها ثم نستدل على علمها
واما الثاني فلان المؤثر فيه لا يكون الا ذاته تعالى فيكون قابلا وفاعلا والجواب منع الاحكام

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في اللطيف من الكلام اقول

قد اشرنا في اوائل ما علقناه على معنى اللطيف من الكلام وانها مباحث لا تدخل تحت المقاصد الكلامية استقلالاً وانما تعرض لها المتكلمون لارتباط بعضها بالمقاصد الاصلية من اثبات المعتقدات الدينية كمسئلة تناهي الحوادث وبقائها وكيفية فنائها وامثال ذلك فان لها ارتباطاً بمسئلة اعادة الاجسام والمعاد. وصنوا من كثير منها استطراداً لما رأوها دائرة على السنة الفلاسفة من قدماء اليونان تحمل على السنة فلاسفة المسلمين وبعضها داخلة تحت ابحاث العلوم الطبيعية وفلسفتها وما وراء الطبيعة وغيرها

كتلك المطالب المتعلقة ... في تعريف ... في المطالب ... مع ...
... العلامة ... ومع ...

---

(١) اطلق المصنف ... هنا على المعنى الذي يسميه الفلاسفة الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى

فقد اطالوا القول في ... وفي ... كتبهم
وجمهور المتكلمين ذهبوا الى ان الاجسام تنحل الى اجزاء صغار ولا يمكن ان يكون لها اجزاء وان تلك الاجزاء ...
والقول بالجوهر الفرد او المذهب الذري قول قديم معروف من اقاويل الفلاسفة اليونانيين
فقد وقع الاشارة اليه في كلام ... قبل ... وتكلم ... بعد ذلك (ديمقريطس) المعروف ...
في تلك المسئلة فقد زعم ان مبدء الكون ذرات جوهرية غير قابلة للتجزية وانها غير متناهية العدد ولها جواهر
الصلابة والشكل والحجم ... وزعم ان الاجسام مؤلفة من تلك الذرات التي تتحرك بذاتها فتجتمع وتتفرق
وقد تتميز ... ذلك وقد تكون الاشياء من الذرات ...
... ان هناك عدداً ... من اجزاء لا عداد لها تتحرك في فراغ او ...
... لا تتناهى تجتمع تارة وتتفرق اخرى لا لسبب محرك ولا لغرض وغاية بل لحركتها الذاتية
وحقائقها ويتكون بذلك الجمع والتفرق ... ما لا نهاية له

والبحث عن مسئلة الجزء الذي لا يتجزى ومسئلة ثبوت الخلاء في العالم افضل المتكلمين الى البحث عنها وانها ...
لاثبات المعاد اذ ينفعنا ... فيه ... ذلك الاصلين كما صرح به الامام محمد ... الرازي في ...
وصرح في الاربعين في البحث عن المعاد ... متفرع على اثبات ... (ص ٢٥٣ ...)
... (ص ٢٩٦ الاربعين)

ومن التميين الى الموحدين ابراهيم بن سيار النظام

الظاهر ان نسبة المخالفة اليه من جهة ما نقل عنه من تركيب الجسم من الاعراض مثل اللون والطعم واللون والحرارة والبرودة وغيرها او من جهة ما نسب اليه بانقسام كل جزء الى ما لا نهاية له فان القائل بان الجسم مركب من الاعراض لم يلتزم القول بانه اعراض والاعراض التي زعم تركب الجسم منها اكانت هي اجسام جواهر مفردة ولا تتناهى لها يكون مخالفا لقول سائر المتكلمين والنظام وافق في قوله بعض قدماء الفلاسفة القائلين بنفي النهاية في الاجسام والجواهر الفردة المركبة منها الاجسام

والقول بانقسام كل جزء الى ما لا نهاية انما انكرها الموحدون من جهة ما في ضمن هذا القول من احالة العدم على الباري اخر العالم فان الاول من ذلك تعالى عما يقول الملحد ويقول الشهرستاني عند ذكر مخالفات النظام الى الحكماء والحكماء ما خطب به مخالف المتكلمين والفلاسفة

وقوله في نفي الجزء واثباته ما فاد حولها الجليل عن دقيق قدماء الفلاسفة وذكروا ان النظام المع في ذلك كما ا ساه في الجزء واقام عليه البراهين على انكاره فهو يقول ان لا جزء الا وله جزء ولا بعض الا وله بعض ولا الجزء جائز التجزي ابدا او لا غاية له من باب التجزؤ (مقالات الاسلاميين الاشعري ص ٣١٨ ج ٢)

القول في الجواهر هي مجانسة ام بينها اختلاف

[illegible]

هو المطابقة المقصودة من الجهة المطلوبة منه وهذا دال على العلم بالضرورة فلا شبهة في التشكيك
والتحكم والجحود عنادا والاستبعاد ليس بحجة وقوله انما نقصد صدوره جاز انه وقع
بالعلم الضروري بان الله يحصل بهذا الفعل الحكم المتقن وجاز انه عالم وجواب الاطراف على زيد
على ذاته في اعتبار التعبير وليس له تحقق منفصل عن تحقق ذاته فلو سلم جاز ان يكون حالا
فيه ولا استبعاد في حصول القبول والفعل لذات واحدة برهان ثان الباري تعالى مختار فيكون
عالما لان المختار لا بد وان يتصور ما يختاره والا لكان توجه اختياره الى اصل الاشياء دون
ما عداه ترجيحا من غير مرجح على ان هذا امر ضروري **تذنيب** علمه تعالى يتعلق بجميع المعلومات
لانه مجرد يصح ان يعلم الجميع الذي نسبته الى الذات بالسوية والمقتضي للصحة هو الذات فيجب
ان يعلم الكل **اوهام وتنبيهات** قال قوم من الاوائل ان الله تعالى لا يعلم ذاته
لان العلم اضافي يستدعي تغاير المنتسبين ولان علمه بذاته لو حصل لكان يكون قابلا
وفاعلا معا فمنعهم في الاول بعلم الواحد بنفسه وفيه جواب آخر ذكرناه فيما سلف وعن
الثاني بالطعن في استحالة التالي واخرون منهم منعوا ان يكون عالما بغيره بعد تسليم انه
عالم بذاته قالوا لان العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان الله تعالى
عالما بغيره لكان محلا للصور مع انه هو الفاعل لها فيكون قابلا وفاعلا ولان الصور غير متناهية
فيكون لما لا يتناهى وجود بالفعل وهذا محال فالزمهم حيث جعلوا العلم عبارة عن الصورة اما من
قال كان العلم عندنا عبارة عن النسبة بين العالم والمعلوم سقط عنا هذا المحال وما يلزمه
المثل فسقط عنه هذا المحال وان كان يلزمه المحال من جهة اخرى وجماعة من المتأخرين قالوا
بالاتحاد تخلصا من هذا فلزمهم المحال الشنيع وبعض مشايخنا المحققين اجاب عن هذا بانه تعالى
لا يفتقر في علمه بالاشياء الى حصول صور مغايرة لصور تلك الاشياء الخارجية فان العاقل لما
تعقل شيئا من الاشياء بصورة حاصلة في ذاته اذا عقل تلك الصورة لا يفتقر الى صورة اخرى بل
يعقل ذلك الشيء بتلك الصورة ويعقل تلك الصورة بذاتها فلما كانت تلك الصورة الصادرة
عن العاقل لا بانفراده بل بمشاركة من غيره اعني المعقول لا يفتقر العاقل في تعقلها الى صورة مغايرة
لها فكيف الفاعل للاشياء على سبيل الاستقلال فانه باقتضاء المعقولية لا لصور زائدة
عليها اولى وليس الحلول شرطا في المعقولية بل مجرد الحصول فان تحقق الحصول من غير حلول حصل
التعقل وفي المعلول الحصول للعلة [illegible] اتم لانه اقوى من حصول المقبول للقابل وكما ان
ذاته علة للاشياء وتعقل ذاته علة لتعقل الاشياء مع ان ذاته وتعقلها امر واحد بالذات

متغاير

تذنيب

اوهام وتنبيهات

متغاير بالاعتبار كذلك المعلولات الذات هما الاشياء والتعقل للاشياء متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار وهذا كلام دقيق ومع ذلك ففيه نظر ذكرناه في كتاب الاسرار
واخرون سلموا انه تعالى عالم بالماهيات الكلية اما الاشياء الجزئية فانه غير عالم بها
الا لتغير العلم بتغيرها فانه اذا علم بوجود زيد الآن في الدار ثم بعد خروجه ان
حصل بقي العلم كان محض الجهل والا لزم التغير ولان ادراك الجزئيات انما يكون
بالالات الجسمانية ولان ادراك الجزئيات يتوقف على حصولها فقبله لا يكون عالما
اجاب ابو هاشم عن الاول بان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بالوجود عند الحصول
وقد ضعف هذا القول والذي ذهب اليه متقدمو المعتزلة كلهم على ما نقله امام
الحرمين جواز التغير في ذلك ثم ان امام الحرمين منع من قال علمه بانه سيوجد والزم
تجدد علم بوجوده عند وجوده ومعه لازم من زوال الاول وتجدد الثاني قال وهذا
القول اولى من قول ابي هاشم وهذا لقول بانه يبقى عالما بانه سيوجد مع انه وجد
اولى من نفي العلم فانه مع امكان المعلومية لو لم يعلمه لزم النقص بل عالمية تعالى قيل عليهم
العلم صفة ذاتية فلا يجوز عليها التغير اجابوا بان التغير في الصفة الذاتية لا يجوز اذا
كانت مطلقة اما اذا كانت مشروطة فيجوز زوالها فانه تعالى القادر على ايجاد العالم فيما
لم يزل وهي صفة ذاتية لكن لا مطلقا بل بشرط عدم العالم فاذا وجد استحال ايجاده
والا لزم ايجاد الموجود وكذلك نقول في الادراك فانه صفة لم يزل في الازل لكن
بشرط وجود المدرك فمن هذا … الواجب على الاطلاق كذلك كونه عالما بالشيء
مشروط بكون الشيء معلوما على ذلك الوجه ثم اذا وجد ما كان عالما بانه سيوجد فان
بقي صحة المعلومية بانه سيوجد يلزم الجهل واما ان لا يبقى بل يخرج عن ان يكون معلوما
سيوجد بعد الوجود وانما يعلم بانه موجود فقد تغيرت متعلق الشرط وهو تغير المعلوم
فيلزم تغير المشروط واعلم ان كلام ابي الحسين ركيك فان القول ببقاء العلم بان الشيء سيوجد
مع حصول العلم بالوجود حين الحصول قول باجتماع المتقابلين ولقوة الشبهة المذكورة
التزم هشام على ما نقل عنه ابو القسم بانه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وجودها والمتكلمون
اجابوا عنه بما ذكرناه واعلم ان القول بالتغير قول هشام بعينه فيلزمه كونه تعالى محلا
للحوادث وغيره من المحذورات ما فيه فاخرون احالوا العلم بما لا يتناهى لان العلم يتعدد
بتعدد المعلومات والمعلومات غير متناهية فالعلوم غير متناهية والجواب انا نمنع …

تعلق العلم بمعلومات كثيرة سيندفع عنه هذا المحذور واما من يمنع فانه يجوز ذلك ويجعل العلم
من قبيل الاضافات وعدم التناهي في الاضافات معلوم فان الاثنين نصف الاربعة و
ثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى لا يتناهى واخرون احالوا العلم بجميع المعلومات والا
كان عالما بعلمه بالاشياء ويتسلسل تسلسلا مترتبا وهو محال اتفاقا والجواب ان العلم بالعلم نفس
العلم بالذات وغيره بنوع من الاعتبار ومع تسليم التغاير فعدم التناهي في الاضافات قد
جوزه قوم واخرون احالوا علمه بالمعدوم فلا ثبوت له والمتميز ثابت والحق انه معلوم ولا
لاستحال منه تعالى الايجاد على سبيل الاحكام لان مسبوقية العلم واجبة للفاعل
بالاحكام والجواب عما ذكروه من وجوه الاول ان الثبوت اعم من الخارجي فالعلم بالمعدوم
يستلزم الثبوت بالمعنى الاعم الثاني المعدوم ثابت في الخارج وهو قول ابي هاشم القائل
بان المعدومات متميزة بصفات ثابتة لما هي عليه يتعلق العلم بها الثالث انه يجب ان يكون
متميزا بصفات مترتبة متجددة كما يعلم تميز الاجسام بعضها عن بعض في عدمها وبالاتفاق
انها ليست ثابتة وكذلك الصور والاشكال وفي هذه الاجوبة نظر اما الاول فلان الثبوت
وان كان اعم لكنه لا يوجد الا في احد حصصه وههنا لما انتفى الثبوت الخارجي والذهني
محال عليه تعالى ولا ذهن في الازل بطل القول بالثبوت مطلقا واما الثاني فان بطلانه
ظاهر وقد بين واما الثالث وهو الذي ذهب اليه الشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله
فانه اقربها وتحريره ان نقول المعدوم اما ان يوجب [illegible] على الاطلاق [illegible] اما الاول
فقد اختلف الناس في تعلق العلم به والحق انه يصح تعلق العلم به لان الوجود المطلق
معلوم فنقيضه يكون هو العدم المطلق ويكون متميزا باعتبار ملكته وهو مطلق الوجود
ونقل عن بعض الاوائل المنع واما الثاني فلانه يعلم ايضا متميزا عن غيره باعتبار تميز
ملكته عن ملكة الغير واما المعدوم الذي [illegible] اتصف بالعدم ويصح تعلق العلم بها
للامتياز عن غيره عند وجوده فان الباري تعالى اذا علم سوادا يوجد فانه
يستحال ان يقال بثبوت السواد اما ان يكون باعتبار ان السواد ليس بمتميز
اصلا عن البياض والا لم يتعلق العلم والارادة والتميز حال عدم السواد واما
ان يكون باعتبار حصول صفة له حال العدم وهو قول بثبوت المعدوم واما
ان يكون باعتبار حصول صفة له متجددة وهو المطلوب على ان هذا القول عند التحقيق
النظر لا يخلو من بحث **تذنيب** ذهب الاوائل الى ان العلم الفعلي [illegible] وقد سبق

تذنيب

ان علم الله تعالى ليس

ان علم الله تعالى ليس بانفعالي بل اما فعلي واما غيرهما كعلمه بذاته واستدلوا على انه تعالى عالم بانه
مجرد وكل مجرد عالم والصغرى سيأتي والكبرى مضى البحث فيها والاعتراض عليها وقالوا ايضا
انه تعالى عالم بذاته وذاته علة للاشياء والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيكون عالما
بالكل ولا يخفى تدخلها في ضعف ما تقدم وابو هاشم ذهب الى انه تعالى عالم بمعنى انه على حالة
يصح عليه تخيله للاشياء وسيأتي الكلام عليه **البحث السادس** في انه تعالى حي وهذا حكم
متفق عليه والخلاف انما وقع في معناه فقال الاوائل وابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي
ومحمود الخوارزمي ان معناه هو انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم ولم يثبتوا له صفة زائدة على
ذلك سوى ذلك وذهب الاشاعرة وجماعة من المعتزلة الى اثبات صفة لاجلها يصح ان يعلم و
يقدر والحق هو الاول وسيأتي ابطال الثاني واعلم ان على قضية [illegible] يظهر بادنى [illegible]
انه تعالى حي لانه قادر عالم والمثبتون للصفة قالوا انه تعالى قادر عالم فلا بد له
من صفة تخصصه بذلك والا لكان تخصيصه بان يعلم ويقدر اولى من عدمه [illegible]
الجواب [illegible] الصحة هو الذات وعند الاوائل ان الحي هو الدراك الفعال وهذان
الوصفان ثابتان له تعالى وهذا الكلام قريب مما ذكرناه قال فخر الدين اعتراضا على ابي الحسين
اذا كان الحي هو الذي لا يستحيل عليه ان يقدر ويعلم كان صفة ثبوتية لانه نفي الاستحالة
سلب العدم وهو [illegible] الذات لانا نعلم الذات ونشك في الحياة وهذا [illegible] فان سلب
السلب لا يمكن ان يكون امرا موجودا كيف وان سلب السلب داخل تحت مطلق السلب
العدمي فكيف يكون الامر الوجودي منقوضا بالامر العدمي **البحث السابع** في انه
تعالى مريد وكاره [illegible] اعلم ان الواحد منا اذا صدر عنه فعل فقبل صدور
ذلك الفعل يجد من نفسه حالة تقتضي ترجيح الفعل على الترك فجماهير المسلمين ان تلك الحالة
هي الداعي اعني الاعتقاد باشتمال الفعل على مصلحة راجحة على الترك وذهب اخرون
الى ان تلك الحالة زائدة على الداعي فانا قد نجد مشقة تمنعنا فانا نعطش او نضجر
انا ان نرجح احدهما على الاخر وحصل له الميل [illegible] في المصلحة وايضا فانا نجد علما باشتمال
الفعل على المصلحة حصل لنا ميل الى ايجاده فبينهما مغايرة وابو الحسين اثبت هذا ثبوته
الزايد شاهدا لا غائبا والاشاعرة وابو هاشم وابو علي وقاضي القضاة ذهبوا الى
شاهدا وغائبا فابو علي الجبائي والاوائل من المعتزلة الى انتفائه زايدا في الشاهد
والغائب ثم النجار فسر الارادة له تعالى بانه غير مغلوب ولا مستكره وفسرها البلخي

البحث السادس

البحث السابع في انه تعالى مريد وكاره

تعلق العلم بمعلومات كثيرة فيندفع عنه هذا المحذور واما من يمنع ذلك فانه يجوز ذلك ويجعل العلم
من قبيل الاضافات وعدم التناهي في الاضافات فان الاثنين نصف الاربعة و
ثلث الستة وربع الثمانية
كان عالما بعلمه بالاشياء و
العلم بالذات وغيره ...
جوز وقوعه واما ...
لاستحال منه تعالى الاتحـ...
بالاحكام والجواب عاداكـ...
فيستلزم الثبوت بالمعـ...
بان المعدومات تتميز
متميزا بصفات مترتبة
انما ليست ثابتة ولكن ...
وان كان اعم لكنه لا ...
محال على سبيل التعالي ولا ...
ظاهرة فقد بين ما آ...
فانه لم اقربها وتحريـ...
فقد اختلف الناس في ...
معلوم فعنده يكون هو ...
ونقل عن بعض الاوائل ا...
ملكة عن ملكة لا يفيد وما ...
للامتياز عن غيره عنـ...
استحال ان يقال بثبوت
اصلا عن البياض ولا ...
ان يكون باعتبار حصول صفة له حال العدم وهو قول بثبوت المعدوم واما
ان يكون باعتبار حصول صفة له متجددة وهو المطلوب على ان هذا القول عند التحقيق
النظر لا يخلو من بحث تذنيب ثم الاوائل العلم الانفعالي ... وقد سبق ...

تذنيب

ان علم المرتضى ...

ان علم الله تعالى ليس بانفعالي بل اما فعلي او ما غيرهما كعلمه بذاته واستدلوا على انه تعالى عالم بانه
... وكالعدد والصفوى ... والكد ... والائمة ... عليها وقال ...
فيكون عالما
نه على حال
... وهذا
... القلم
... قطعا
... ان يعلم
... بالذات
فلا بد له
الصحيح
... وهذا
على ان الحق
لا في الانحاء
... ان
مطلق ...
مسالة في انه
... قبل ...
ان تلك ...
ذهبا خرون
ان اذا ...
انا نحن علما

الفصل السادس

البحث السابع في انه تعالى مريد

(۱) مدرس ... که ... تاریخ ...

مرحوم آخوند ملا علی زنجانی که تحقیقات علمیه را در اصفهان و قزوین
بعهده دارد کرده بود مرحوم ملا حسین قزوینی صاحب ...
و سید ... الله قزوینی ناظم لمعه و تعلیقه و سایر مؤلفات ...
مقدار ... از زمان او ... علی ...
... در سال ۱۳۳۱
وفات ... و بعض مؤلفات ... که ...
... نسخه ...

(۲) ...
بعد از مرحوم سید ... حاج ملا محمد ... که ...
... مکتب خانه
...
... بعد از مرحوم حاج میرزا ... که ...
... در مدت اقامت ...
...
... در سال ... رقمه

العقل على المصلحة حصل لنا ميل الى ايجاده فيه مغايرة و ... المثبت هذا
الزايد شاهد الاعيان والاشاعرة فابو هاشم فابو علي وقاضي القضاة ذهبوا الى
شاهدا وغائبا فايد على ... والاوائل من المعتزلة الى انتفائه زائدا في الشاهد
والغايب ثم النجار فسر الارادة له تعالى بانه غير مغلوب ولا مستكره وفسرها البلخي

تعلق العلم بمعلومات كثيرة فيندفع عنه هذا المحذور واما من منع فانه يجوز ذلك فيجعل العلم
من قبيل الاضافات وعدم التناهي في الاضافات معلوم فان الاثنين نصف الاربعة و

از جلد کتب که حال وقت استنساخ شد قریب بنصف مرسله
جواب [illegible] کتابهای رقت مطبوع نسخه بنجه و هکذا جلد
از مجلدات [illegible] کتابهای [illegible] که [illegible]
و معدادی از کتب مطبوعه هم در زمان اداره [illegible]

عمده و اهم کتابهایی که [illegible] از کتب خطی و [illegible]
[illegible] و [illegible] در [illegible]
جمع [illegible] و [illegible] مقدار زیادی از کتب خطی
هم [illegible] از کتب خطی و [illegible] کتاب [illegible]
استنساخ [illegible]
و مقداری هم از کتب خطی و مطبوع [illegible] در [illegible]
رحله [illegible] مصر و سوریا و عراق [illegible] از مصر
و عراق [illegible] جمع [illegible]

ان يكون باعتبار حصول صفة له حال العدم وهو قول بثبوت المعدوم واما
ان يكون باعتبار حصول صفة له متجددة وهو المطلوب على ان هذا القول عند التحقيق
النظر لا يخلو عن بحث **تذنيب** ثم الاوائل العلم الفعلي والانفعالي وقد سبق وجها

تذنيب

ان علم الله [illegible]

ان علم الله تعالى ليس بانفعالي بل اما فعلي او ما غيرهما كعلمه بذاته واستدلوا على انه تعالى عالم بانه
موجد لكل موجود عالم والصغرى سيأتي والكبرى فقد البحث فيهما والاعتراض عليهما وقالوا ايضا
[illegible] علة فيستلزم العلم بالمعلول فيكون عالما
[illegible] فثبت انه تعالى عالم بجميع انه على حال
[illegible] **السادس** في انه تعالى حي وهذا حكم
[illegible] وابو الحسين البصري وابو القسم الكعبي
[illegible] وبعلم فلم يثبتوا له صفة زائدة فقط
[illegible] الى اثبات صفة لاجلها يصح ان يعلم و
[illegible] علم ان على تقدير ان الحس يظهر بادنى [illegible]
[illegible] قالوا انه تعالى قادر عالم فلا بد له
[illegible] ويعبر بها [illegible] هذه الصحة
[illegible] وقالوا ان الحي هو الدراك الفعال وهذا
[illegible] قال فخر الدين اعتراضا على ابي الحسين
[illegible] صفة ثبوتية لا نفي الاستحالة
[illegible] الحياة وهذا هو [illegible] فان سلب
[illegible] سلب السلب داخل تحت مطلق السلب
[illegible] بالامر المدعى **البحث السابع** في انه
[illegible] الواحد منا اذا صدر عنه فعل فقبل صدور
[illegible] الفعل والترك فحاصل المسألة ان [illegible]
[illegible] صلاحية ما لاحد على الترك وذهب اخرون
[illegible] يوجب [illegible] فانا [illegible] ان اذا [illegible]
[illegible] ساويهما في الصحة [illegible]
الفعل على [illegible] مغايرة وابو الحسين اثبت هذا [illegible]
الزايد [illegible] الاعايا والاشاعرة وابو هاشم وابو علي وقاضي القضاة وذهب الى
[illegible] من المعتزلة الى انه زايد على [illegible]
والقائم [illegible] بانه غير مغلوب ولا مستكره [illegible] البلخي

البحث السادس

البحث السابع في انه تعالى مريد وكاره

تعلق العلم بمعلومات كثيرة سيندفع عنه هذا الجعل وأما من يمنع فانه يجوز ذلك ويجعل العلم
من قبيل الاضافات وعدم التناهي في الاضافات وهلم فان الاثنين نصف الاربعة و
ثلث الستة

كان عالما
العلم بالذات
جوز وقوع
لاستحال
بالاحكام
يستلزم
بان المع
متميزا به
اهالية
فان كا
محال عل
ظاهرة
فاذا لم
مقتضا
معلوم
ونقل
ملكة
للامتيا
استحال
اصلا

ان يكون باعتبار حصول صفة له حال العدم وهو قول بثبوت المعدوم واما
ان يكون باعتبار حصول صفة له متجددة وهو المطلوب على ان هذا القول عند التحقيق
النظر لا يخلو من بحث **تذنيب** ثم الاوائل العلم الفعلي وانفعالي وقد سبق ذكرها

تذنيب

ان علم الله تعالى ليس

ان علم الله تعالى ليس بانفعالي بل اما فعلي واما غيرهما كعلمه بذاته واستدل الحكماء على انه تعالى عالم بانه
مجرد وكل مجرد عاقل والصغرى ساقطة والكبرى فيها البحث فيهما والاعتراض عليهما وقال ايضا

فان عالما
على حال
علم
وهذا
لقلم الكهي
ذاته قطعا
ان يعلم
في ستر حق
لا بد له
لصحح
الى هذا
الى الحس
نفي الاتحاد
دفان لب
مطلق السلب
رابع في انه
ل تفصيل
تلك الحالة
فيما خرجت
ان اذا حصرت
فانتى عليها
ثبت هذا ثبوته

البحث السادس

البحث السابع في انه مريد وكاره

مرحوم آخوند ملا عبد علي ... که از تلامذه مرحوم ملا صدرای شیرازی ... [illegible]
ومحشی ... [illegible] ... نسبه ... قزوینی
... [illegible] ... ۱۱۳۰ ... [illegible]
... [illegible] ... صادر عشر
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
لعدا ... مرحوم حاج میرزا ... مرحوم ... [illegible]
... [illegible]
شیخ ... [illegible]
... [illegible] ... مطبوعه ... [illegible]
... [illegible]
ولکن ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] ... مصر و عراق ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]

العمل على المقصد فحصل ... [illegible] ... ثبوته
الزائد شاهد الاعيان والاشاعرة فابو هاشم فابو علي وقاضي القضاة ذهبوا الى
شاهدا وغائبا فابو علي الجبائي والاوائل من المعتزلة الى انتفائه زائدا في الشاهد
والغائب ثم النجار فسر الارادة له تعالى بانه غير مغلوب ولا مستكره وفسرها البلخي

تعلق العلم بمعلومات كثيرة فيندفع عنه هذا المحذور واما من يمنع فانه يجوز ذلك فيجعل العلم
من قبيل الاضافات وعدم التناهي في الاضافات جائز فان الاثنين نصف الاربعة و
ثلث الستة

كان عا
العلم بالد
جوزه
لاستما
بالاحكا
سيلز
بان الم
متميزاد
الهالي
فان كا
حال في
ظاهرة
فانه
فقد ا
معلوم
ونقل
ملكته
للامتيا
استحال
اصلا

ان يكون باعتبار حصول صفة له حال العدم وهو قول بثبوت المعدوم واما
ان يكون باعتبار حصول صفة له متجددة وهو المطلوب على ان هذا القول عند استقصا
النظر لا يخلو عن بحث **تذنيب** ثم الاوائل العلم الازلي واحدا وقد سبق ورجحا

تذنيب

ان علم الله تعالى المرتضى

ان علم الله تعالى ليس بانفعالي بل اما فعلي او ما غيرهما كعلمه بذاته واستدل الاوائل انه تعالى عالم بانه
مجرد وكل مجرد عالم والصغرى سياتي والكبرى فيها البحث فيهما والاعتراض عليهما وقال ايضا

كون عا
على حال
وهذا
العلم الكلي
دائما
ان يعلم
في سرحد
بل له
مجرد
وهذا
الجن
في الاحاطة
ان لب
الى السلب
في انه
قيل صدق
بالجملة
اخرت
ناحضر
علما
اما
الد

الزايد شاهد الاعيان والاشاعرة فابو هاشم فابو علي وقاضي القضاة ذهبوا الى
شاهدا وعالما زايد على الذات والاوائل من المعتزلة الى انكاره زايدا في الشاهد
والغايب ثم النجار فسر الارادة له تعالى بانه غير مغلوب ولا مستكره وفسرها البلخي

این جلد از نسخ جلیله و کتب نفیسه ... بهار ...
... و تصحیحات علما ...
... تاریخ ... قرن ...

الفصل السادس

البحث السادس في ان الارادة زائدة

بانه تعالى موجد لافعاله ان كانت الارادة لافعاله وآمر بافعال غيره وان كان مريدا
لها وقد استدل على كونه تعالى مريدا بتخصيص افعاله بالوقوع في وقت دون آخر مع ان نسبة
الفعل والقدرة الى الاوقات على السوية فلا بد من مخصص هو الارادة وايضا قد ثبت انه
فاعل مختار فيكون نسبة المقدورين اليه على السوية فلا بد من مخصص لاحدهما زايد
على القدرة هو الارادة قال فخر الدين وهي غير العلم لانه تابع للوقوع فلا يكون علة
في الوقوع ونحن نقول ان عنيت انها غير العلم بالوقوع فمسلم وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده
فيما احسب وان عنيت انها غير العلم باشتمال الفعل على المصلحة فهو ممنوع ولا نسلم تبعيته للوقوع
وقد انهدم بهذا القول قاعدتهم المشهورة في خلق الاعمال كما واضحا فانه سلطا مروى
وهاد لبلانه على الارادة والكراهة فان قيل يحتمل ان يكون المخصص هو الحركات الفلكية
سلمنا لكن لم لا يكون المخصص هو القدرة قوله القدرة لا تأثير لها في التخصيص بل في
الايجاد وهو متساوي النسبة الى الاوقات قلنا الارادة ايضا تأثيرها التخصيص وهو متساوي
النسبة فان احتيج تساوي النسبة في القدرة الى زايد هو الارادة احتيج في الارادة الى زايد
ويتسلسل سؤال يجوز ان يكون الارادة شأنها التخصيص في وقت معين مستغنية
عن زايد بخلاف القدرة جواب يلزم الايجاب وايضا الاوقات متساوية
اختصاص واحد منها بالتخصيص مع عدم الاولوية فليكن له صلاحية التأثير وايضا لم لا يجوز
ان يكون القدرة كذلك حتى يكون لها صلاحية الايجاد في وقت معين والجواب عن
الاول ان الكلام آت في سبب تخصيص الحركات فان اسندوها الى حركات اخر تسلسل و
عن الثاني ان ارادة الايجاد في وقت معين علة للتخصيص في ذلك الوقت دون غيره
بخلاف القدرة ولزوم الايجاب ممنوع فان الموجب هو الذي يفعل من غير توسط القدرة
والارادة وكون الفعل واجبا نظرا الى الارادة غير مناف للاختيار بل المنافي له انما هو
الوجوب فان وجوب سابق مناف للامكان وذلك وجوب لاحق غير مناف له وعن
الثالث ان التخصيص غير مستند الى الاوقات حتى يلزم منه تجويز تأثيرها وانما التخصيص
مستند الى الارادة والوقت ظرف له وعن الرابع ان القدرة متساوية النسبة الى الاوقات
التي يمكن وقوع الفعل فيها بالضرورة والا لم يحتج الى الارادة عند العقلاء لان القاصد الى الايجاد
حتى يكون متمكنا بتلك الشيء فرضت انا اذا قصدنا حصول ما يعود الى مراد ان نفعله فان
القاصد للايجاد مختار لم يكن ذلك الشيء اولى به لما توجه القصد نحوه ثم سائر الفهيم قالوا يجوز
ان يقصد القاصد الى الايجاد حتى يكون ذلك الشيء حسنا في نفسه فان نفع الغير حسن في نفسه واجابوا
بان كون الشيء حسنا في نفسه لا يحصل له الا ان

لقصده الى صدور لابد بان يكون غير ذلك حسن في نفس الامر مما ينبغي للعاقل
عينا ما ليكون مستغنيا بالكمال من غيره ولان ارادته اما ان يكون قديمة او حادثة
والقسمان باطلان اما الاول فلان القصد الى الايجاد انما يتحقق حال حصول
الايجاد اما قبله فيكون عزما وعند حصول المراد لا يبقى ارادة ولا
لزم ارادة ايجاد الموجود وهو محال ولان ارادته المتعلقة بالحصول في وقت
معين يستحيل تغيرها لكونها قديمة فيستحيل ان يقع ذلك الفعل الا في ذلك الوقت
المعين فيكون الله تعالى موجبا واما الثاني فلانه يلزم منه التسلسل ولزوم ان لا يكون
محلا للحوادث والجواب عن الاول ان القادر يفعل احد المقدورين لا لمرجح
كما قلنا من العطشان والهارب وايضا معنى الاستكمال ان عنيتم به انه لو لم يفعل
الفعل لم يحصل ما هو الاولى وعند فعله حصل ما هو الاولى فهو مسلم ولا استحالة في
ذلك والاولوية ليست من الصفات الحقيقية للفاعل وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه
وهذا جواب حسن والاول لا يبعد له باب اثبات الارادة لا
عن لنا في ان الارادة وان قلنا بزيادتها قلنا هي قديمة قوله انها قبل الفعل
عزم قلنا نزاع في اللفظ قوله عند حصوله بالمراد يسمى الارادة
قلنا مر الجواب مع ان الحق ان الارادة ليست زائدة على الداعي و
بهذا جميع شبهاتهم مستقلة والحق عندي ان الارادة ليست زائدة على
الداعي في حق الله تعالى لانه لو كان مريدا بارادة زائدة على ذاته اما ان يكون
للارادة زائدة على ذاته لكان اما ان يكون الارادة ذاتية فلزم
تعدد القدماء او صفة بارادة زائدة كما قلنا في العالم لذاته العالم لذاته
واما ان يكون لارادة اخرى صدرت عنه فيلزم التسلسل واما الاشاعرة
فانهم قالوا انه تعالى مريد بارادة قديمة زائدة على العلم وسيأتي الكلام معهم
والبهاشمية ذهب الى انه مريد بارادة محدثة لا في محل واستدل على ذلك
بانه لو كان مريدا لذاته او بارادة قديمة لما اختص مراد دون مراد فالتالي
باطل والمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبطلان التالي ظاهر ايضا ولا بد
وان يكون مريدا بارادة محدثة فان كانت حالة في ذاته لزم ان يكون محلا
للحوادث وهو محال او في غيره فان كان حيوانا كان حكمها راجعا اليه فان
كان جمادا فهو غير معقول ولم يبق الا ان يكون لا في محل وهو مذهب العلماء سابقه
اما اولا فلان وجود عرض لا في محل غير معقول واما ثانيا فلانه لا اختصاص

له في تلك الصفة من غيره من المريدين اجابوا عن الاول بان وجود
المخصص لا في محل ليس ظاهر البطلان بالضرورة بل لابد من النظر وليس عليه دليل وعن
الثاني ان الاختصاص هاهنا ان واجب الوجود ليس في محل والارادة في محل
فقد ثبت ان كان في هذا الوصف تخصيص غيره من المريدين والجواب عن الاول ان العلم
القطعي هاهنا بان وجود صفة لم يوصف لا في ذلك الموصوف محال وعن الثاني
ان هذه الفرق كرتم ضعيف لان الارادة اما ان يحتاج لاقتضائها صفة المريد
للمحي الى الحلول في بعض منه كما تقولون في الاعيان او لا يحتاج فان كان يحتاج
فيه في حقه استحال ذلك في حق الله تعالى ووجب ان يستحيل اقتضائها صفة المريد
له وان لم يحتج كان الارادة في ذاتها في اقتضائها صفة المريد غنية عن المحل
فالاحتياج اليه ايهم فالكون لصفة المريد فكونه لسبة الارادة الى كل الاحياء على السوية
واختصاص المتصف بها لم لا يخرجه عن القول ٠ البحث الثامن في انه تعالى مدرك
قد بينا فيما سلف من ان السمع والبصر لا يتوقفان على الانطباع والخروج
ولا على تموج الهواء الواصل الى سطح الصماخ فلا يلزم من انتفاء ذلك
جاز ان يكون في الغائب غير مشروط بهما وكذلك في بقية الحواس فاذا لم
نتوقف على ذلك لم يكن في العقل مانع بالوصف الباري تعالى بالادراك وقد
ورد به الشرع فيجب المصير اليه حتى يأتي دليل عقلي يمنع اجرائه عليه تعالى
فيجب التأويل والحكم اذن في مقام التوقف من دون الدليل والاول
لا انه طرق الادراك الالات مطلقا فكانت ممتنعة في حقه تعالى فقد الادراك
والالات ٠ وقد احتجوا بدليل عقلي على ذلك فقالوا الباري تعالى حي وكل حي يصح وصفه بالادراك
وكل من يصح ذلك فانه يجب اتصافه به او بضده وضده العمى والصمم وعدم الشم
الى غير ذلك وهي نقائص في حق الله تعالى فيجب وصفه بضده وهو الوصف بالادراك وهو مدخول
من وجوه ٠ احدها لا نسلم ان كل حي فهو يصح وصفه بالسمع والبصر والعاقل
ثالثها انه لا يقتضي التعيين على ما اوضحنا في ثانيها المطلقة الثاني ان في الشاهد كل
حي فانه يوصف بالذات او بضدها اعني اللازم فيجب ان يحرز ذلك مع اعترافكم ببطلانه
الثالث لم قلتم ان كل حي اذا لم يوصف بما يصح اتصافه به يجب اتصافه بضده
فان الهواء خال عن الطعوم والالوان الا ان جعل الضد عبارة عن عدم الصفة
وحينئذ يجب عليهم بيان استحالة اتصافه تعالى بعدم السمع والبصر الذي هو المطلق

البحث الثامن في انه تعالى مدرك

الرابع سلمنا ان كل حي اذا لم يتصف بالصفة الصحيحة فانه يتصف بضدها الوجودي لكن على تقدير
وجود الضد لتلك الصفة لم قلتم ان مقابل السمع والبصر للصمم والعمى تقابل الضد بل هاهنا من
العقلاء يجعلون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ٠ الخامس لم قلتم ان النقائص على الله تعالى محال
فان عولتم في ذلك على الدليل العقلي فابرزوه فان عولتم على الاجماع الذي دلالته
مستفادة من السمع فالزموا في اثبات المطلوب بالسمع من غير ان تدخلوا في مثل هذه الكلمات
المشكلة ٠ ذهب ابو الحسن واصحابه الى ان معنى كونه مدركا انه لا يستحيل ان يدرك
مدرك اذا وجد ولذلك لم يوصف الباري تعالى في الازل بانه سميع بصير وجعل الادراك
امرا زائدا على العلم والصفة او يكون في ذاته بانه تعالى عالم بما يسمعه الاحياء وما يبصره
وفيه الزائد على ذلك واحتج الاولون بان الواحد منا ادراكه زائد على علمه فقد تعلقه
فيجب ان يكون الباري كذلك لان المقتضي لكون المدرك مدركا اما العلم
الموجود وهو لكونه حيا اذ ان المدرك يتوقف على كون المدرك حيا وعلى صحة حواسه وعلى ارتفاع
الموانع وعلى انتفاء الافات وعلى وجود المدرك ثم يكون الجميع في المدرك ليس الا الاول
المجموع فقد يصح ذلك لان كل واحد من افراده ليس بعلة على ما ثبت فيكون المجموع كذلك واما صحة
الحاسة فانها لا تكون علة لذلك لان صحة الحاسة ترجع الى وجود صحة الاصل فانه لا يقتضي حكما راجعا
الى الجملة فان الاصل والجملة متغايران لتغاير زيد وعمرو فلا يرجع مقتضى حكم الراجع الى الاصل
حكما راجعا الى عمرو وكذلك حكم الحال الجملة واما ارتفاع الموانع وانتفاء الافات فلكونهما عدميا
لا اختصاص لهما بذات دون ذات استحال ان يكونا علة لما يرجع الى بعض الذوات
وايضا انتفاء الافات عبارة عن صحة الحاسة الذي لا يصلح للعلية واما وجود المدرك فانه
لا يصلح لذلك والا لما ادرك المدرك السواد والبياض دفعة واحدة لان تضاد العلة يقتضي
تضاد المعلول فقد بقي الاول وهو ثابت في حق الله تعالى فيكون الله تعالى مدركا على عليه [illegible]
ضعيف او لا فلان العلة ممنوع فان استند فيه الى الاستقراء كان ضعفه ظاهرا واما ثانيا
فلان المجموع لم لا يكون علة قوله الافراد ليس بعلة فكذلك المجموع قلنا بالاعتبار الذي علقوا
كون المجموع متصفا بالمجموعية اعني كونه متصفا بالعلية فاما ثالثا فلان صحة الحاسة جاز ان يكون
علة قوله صحة الحاسة حكم يرجع الى المحل فلا يقتضي حكم الراجع الى المحل لجملة قلنا ان هذا ينقض علتكم بالحياة
الحالة في المحل المقتضية حكم الحيية للجملة واما رابعا فلان انتفاء الموانع والافات صالحة لذلك
قوله انها عدمية قلنا ان عنيتم بها العدم المطلق فهو ظاهر البطلان وان عنيتم بها عدم الملكة فهو خطأ من
الوجه فجاز ان يكون علة في الادراك الذي هو امر نسبي فلا يتحقق له عينا فاما خامسا فلان الوجود

صالح لذلك قوله الثاني في المعنى يستلزم الثاني في الاتصاف قلنا مذهبكم ان الوجود زائد

على الماهيات وانه مشترك فكيف يصح حكم بهذا في الوجود ثم لو علل بالماهية لزم ما ذكرتم واما

سادساً فلانا لو سلم ان الوجود مشترك فلا نسلم ان الحياة والعلم تقتضي نفياً والمعلول

وقد اشتبه في ذلك قولنا وانا اساساً فلم لا يجوز ان يكون الحياة علة لذلك بشرط احد هذه

الامور التي عددتموها او غيرها واما ثامناً فلم لا يجوز ما ذكرتم لكن جاز ان يكون حياة الرب تعالى

مخالفة لحياتنا فلا يلزم اشتراكهما في المعنى فهذا اقصى ما يقال عليهم واما الاين فلانه

لو ثبت لزائد واحتجوا بان الادراك ان كان غير العلم فان هو الاحساس يستحيل تحققه

في ذاته تعالى وان كان غيره فهو غير معقول وهو ضعيف لانه ان عنى بعدم المعقولية استحالته

التصور فهذا بعينه كما قال كون الجسم مجرداً غير معقول وهو نفس المتنازع فيه بل نفيها وان

عنى به عدم التعقل فذلك لا يصح فيهم نفيه فان التعقل لا يستدعي كما لا يستدعي الثبوت

واحتجوا ايضاً بانه لو كان مدركاً لجاز ان يدرك بعد ان لم يكن مدركاً فيتغير والجواب ان

التغير في التعلق فلا يلزم منه التغير في الصفات الحقيقية واحتجوا ايضا بانه يلزم عليه تعالى

من الذة [illegible] لها والجواب ان اللذة والالم نوعان من الادراك لا يختصان الا بحس

الشهوة والنفرة الممتنعين في حقه تعالى . البحث التاسع في انه تعالى باق .

البحث التاسع في انه تعالى باق

لما بينا ان الممكنات ترجع الى الواجب الوجود لم يكن هذا الا فيما هو

المطلوب لانه لو جاز عليه العدم لكان الشيء خارجاً من حد وجوب الذاتي الى الامكان الذاتي

وهو محال بالضرورة واحتج جمهور الاشاعرة بانه لو عدم بعد وجوده لكان مستنداً الى الى علة

عله والملازمة ظاهرة وتحقق البطلان انه لا ان العدم منحصر في الفاعل وطريان الضد

وانتفاء الشرط والكل باطل اما الفاعل فلان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض

فاستحال استناده الى القدرة واما الضد فلانه محدث والباري قديم والقديم اقوى

من المحدث فكان لزم دفع الضد بالقديم اولى من ان يدفع القديم بالضد واما انتفاء

الشرط فلان ذلك الشرط يجب ان يكون قديما فان المحدث لا يكون شرطا للقديم واذا كان

قديما كان البحث في عدمه كالبحث في عدمه تعالى وهذه الحجة لا يخفى ضعفها فالاولى الاعتماد

على الاول . البحث العاشر في انه تعالى متكلم لا خلاف في ذلك بين المتكلمين وانما الخلاف

في المعنى فالمشهور عند المعتزلة ان الكلام هو الحروف المسموعة المترتبة المنتظمة والمتكلم

متكلم بمعنى

بمعنى انه فاعل للكلام في جسم من الاجسام والدليل عليه تفسيره ان المعقول من الكلام هو هذا وغيره

غير معقول وما لا يعقل لا يجوز اثباته وعلى الامكان المشترك انه تعالى قادر على كل مقدور وقوله السمع

لا يقال الاستدلال بالسمع في هذا المقام دور لتوقفه على ثبوت الكلام وايضا وكلامه ان كان قديما

لزم الكذب في الاخبارات والمستقبلة منها وفي غيرها وان كان حادثا فان قام به لزم حلول الحوادث

في ذاته وهو محال وان كان في غيره فهو اولى بالتصف وان كان لا في محل فهو غير معقول لانا نقول

اما الاول فضعيف لان السمع يتوقف على صدق الرسول يتوقف على ظهور القرآن الذي هو معجز وانه مسند

الى الله تعالى ولقيه الشاهد اليه غير معلوم الان فانه يجوز ان يكون قد قعد به ويجوز ان يكون قد اقدره

عليه وان الاخبار النبي الصادق تعالى بالشاهد والكلام عنه اليه بالضرورة وجب المصير اليه واما الثاني

فانا نقول انه حادث في غيره ولا يجب اتصاف ذلك الغير به فان المتكلم من فعل الكلام كما نقول

والضارب فان كان الفعل قديما بالغير واما الاشاعرة فانهم عنوا بالمتكلم من قام به معنى

نفساني مغاير للعلوم والارادات وغيرها من المعاني النفسانية والمعتزلة قالوا ان

هذا هو العلم فهو معقول والاخر غير ثابت وتتمة الكلام في هذا والاستدلال الاشاعرة على انه

تعالى متكلم بانه تعالى حي فيجب اتصافه بالكلام ونقيضه وضده نقص والاعتراض عليه مشترك مر

في السوالف . البحث الحادي عشر في المعاني والاحوال . لا خلاف في اثبات

التعلق بين العالم والمعلوم والقادر والمقدور وانما الخلاف في ان ذلك التعلق هل هو

بين الذات العالمة من المعلوم وبين الذات القادرة والمقدور او بين صفة قائمة

بالذات حقيقية مغايرة لها وبين المعلوم والمقدور فجماعة قالوا ان التعلق بين الذات وبينهما وهو مذهب الحكماء

والاخرون قالوا بالثاني ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان تلك الصفة معلومة ولا مجهولة ولا معدومة بل غيرها

بالحال احتج الاشاعرة بانه لو كان تعالى عالما اما ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والاول باطل لان العالم

عدم المقابل له ان كان جهلا بسيطا اعني عدم العلم كان العلم ثبوتيا ضرورة كونه تعالى مقدما وان كان

فهو محال لانه لا يلزم من عدم هذا المعنى حصول العلم للغير واذا كان ثبوتيا كان هو غير الذات لان المفهوم من العالمية

والعالمية متغاير فلو كان نفس حقيقته لزم مغايرة الحقيقة لنفسها ولا يجوز ان يكون امرا اضافيا والا لتوقف على ثبوت المعلوم

والمقدور وهذا خلف ثبت ان كونه عالما امرا ثبوتيا ليس اضافيا وهو زائد على ذاته فهو المعني بالصفات

والمعاني وايضا انا نعلم كونه عالما ونعلم كونه قادرا ولو كان المرجع بهذين الى الذات لكان المعلوم واحدا

لان احدهما يثبت ما يثبت صاحبه فلابد من امر زائد على الذات هو القدرة والعلم وايضا الواحد منا عالم فعلمه

في الغائب والجامع بينهما الشرط كان فيه من كون كل واحد منهما يفيد الاحكام المحكمة الدالة على ثبوت هذا المعنى

والجواب عن الاول ان نقول لم لا يكون العلم عبارة عن حضور الماهية عند العالم وحضور الشيء عند نفسه ليس امرا زائدا

على ذاته او نقول ان العلم عبارة عن عدم المادة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون القدرة والعلم عين

الذات في الخارج وان تغايرا في الذهن سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون اضافيا وثبوته في الذهن واما

في الخارج فالثابت منه هو الذات بحيث يحصل لها نسبة من المعلوم والمقدور ولم لا يجوز ان

التغاير في العلم يستلزم تغاير الحيثيات والاعتبارات لا تغاير الحقائق فانه لم وجب وجود الكل

وذلك في ان وجه زائد على ذاته ام لا ولا يستلزم ذلك المغايرة في الخارج بين الوجه والكل

الوجه زائد وايضا نعلم الذات وذلك في سلب الشيء فهو مع عدم استلزام ذلك كون الصفة

مغايرة للذات خارجا - واعلم ان الصفات الزائدة القديمة من حيث انه الاعتبار

الاحوال مع مذهب اهل العلم والكلام

الذهنية نفسية على الامور الخارجية وفي الثبات والقدماء وهو زائد اما ابو هاشم واصحابه فقد

اثبتوا الله تعالى حالة لكونه قادرا وحالة لكونه عالما ولكونه حيا ولكونه موجودا او كذا اثبتون

هذه الاحوال في الشاهد ويثبتون له تعالى حالة ذاتية غير هذه الاحوال توجب هذه الاحوال

الاكونه مريدا وكارها فانهما مما لا تعلم بالوجه زائدة وكراهة لا في محل وليس يقولون زمانا

على ابي هاشم لم يثبتوا لهذه الاحوال ثبوتا ولا انتفاء واما على وابو القاسم وابو

الاخشاد وابو الحسين البصري صرحوا باثباتها واحتج ابو هاشم على اثبات الاحوال

مطلقا بانا نعلم ذاته تعالى ثم نعلم عالما قادرا وغير ذلك من صفاته وهذا العلوم متغايرة لان الذات

لا تتغير بتغير غيره فلو كانت هذه العلوم متعلقة بذاته فقط لما اختلفت فلا بد من زيادة

يعرف منه اسم ليصير واحدا من صفاته والمعاني باطلة فلا بد من القول بالاحوال

واحتج لاثبات حالة الفقه بان محمد بعض ان دلت عليها بشيء ما دلت عليها في

والمقدم ثابت فالتالي مثله بيان الشرطية القياس وهو معنى الاشتراك فيمن لصحة

وبيان صدق المقدم انا نجد تحقق في الشاهد اشتراك في سائر الصفات وقع من احدهما

البعض دون الاخرى فلا بد مما يتميز ذلك المتميز يرجع الى الجملة لان الصفة يصح في

الجملة فيكون المؤثر فيه امرا راجعا الى الجملة لان انضياف الى البعض

الجملة فهو كانضياف الى غيره كجملة لا يقال لم لا يجوز ان يكون المصحح هو البعض

او البنية لانا نقول القدرة والبنية موجودتان في بعض الجملة فيكون المصحح راجعا الى

ذلك البعض واحتج لاثبات حالة العالم بان العالم منا ان كان ذا حال راجعة

الى الجملة كونه عالما كان الغائب كذلك فالمقدم ثابت فالتالي مثله والشرطية ظاهرة

وبيان صدق المقدم ظهور انه لو لم يكن له حالة كونه عالما راجعة الى الجملة

لما كان هنا الا العلم القائم بالقلب وذلك يستلزم جواز تعلق العلم بالجزئي

القلب

من القلب بزيد ومن تعلق الجهل القائم بالجزء الآخر به فلا يبقى في الجهل والعلم مع اتحاد المتعلق

لتغاير المحل وبما عده ان هذا خلف لانه اذا حصل عالمية الى الجملة وكذلك الجهل

لزم التضاد وان تغاير المحل لا يستلزم وجوبها غير موجبين واحتج لاثبات حالة الحي بالكيا

على شيء به والجامع ما ذكرناه وبيان ثبوت الحكم في الاصل ان الواحد منا يصح ان يقدر ويعلم

فعارق الحالة فيه لكن امر وذلك الامر لا يرجع الى المحل بل الى الجملة لان الجملة

هي التي يصح عليها ان يقدر ويعلم فلا بد وان يكون المصحح راجعا اليها ولا يجوز ان يكون المصحح

والاكوان مثلا لان ليصح ان يكون صفة وهذه الحجج عندي ضعيفة اما الاولى فلانا نقول

انه لا بد من امر زائد في البعض اما في الخارج فلا نسلم لكن لم لا يكون الزائد هو الاحكام المعلومة

لذاته تعالى كصحة البعض الواحد في معنى العلم بانه تعالى قادر ويتبينه المعلوم ويتعقبه الواجب

في معنى العلم بانه تعالى عالم وكذا في سائر الصفات وابو الحسين البصري قال ان تبينه

المعلوم حالة له انه يجوز ان يكون ابو الحسين قد اطلق على هذا الاسم حالة له بالمجاز من ليقيم

فانهم يطلقون الحال على كل وصف مقصود على الذات لا يحتاج في العلم به الى غير الذات نعم ابو المعتبر

حكم والحكم قد يثبت انه لا يبين العلم بامر غير الذات ويبين للمعلوم لانه فرض المعدوم ولا شك

زائد على الذات فليس ان لنا مقصود على الذات فهو حكم لا حال فاما اثباته فعل الشرطية

مع القياس قد يثبت انه غير مفيد لليقين خصوصا مع قيام الفارق ولا شك في ثبوت الفرق

بين الشاهد والغائب والله هو صدق قياس احدهما على الآخر فيجوز ان يكون هشته الفرق في الحكم

هو الفرق في الذات وايضا الشبهة الثالثة في شيء هو في حصول ذاتين حتى ويتنع فيه مع صحة

الفعل من احدهما دون الآخر في وجهتم المايز ونحوه الدلالة لانه في الغائب الا اذا

اثبتتم له ذاتا وبالجملة ثم وجدتم الفرق في الصحة فاستند تم الى الحال سلمنا لكن لا نسلم

صدق المقدم فانه مبني على ان الذات وثبتها الجملة وكيف يعقل التساوي من

كل وجه مع حصول الاشتية سلمنا لكن قولكم انه لا بد مما يميز من مايز راجع الى

الى الجملة غير معقول فانكم ان عنيتم به ان ذلك الامر الواحد مع وحدته يكون حاصلا

في جميع اجزاء الجملة فهو باطل قطعا لامتناع حصول عرض واحد في محل كثيرة وان عنيتم

به توزع اجزاء ذلك المايز باجزاء الجملة لم يكن ذلك المايز حالة واحدة راجعة

الى الجملة سلمنا لكن لا نسلم ان ذلك المايز يرجع الى الجملة قوله لان الصفة يصح

الى آخره ان صحة الفعل باعتبار كون المحل فيها بالمعدوم

من المحل قلنا ما تعني بالصحة من المحل ان عنيتم به ان صحة الفعل

بدان المعنى انما يصح بالوجوب والكفاية باليه وغير ذلك وان عنيتم به ان صحة وقوعه

الفعل مما يصح باعتبار احوال راجعة الى المحل المحل وهو الداعي والارادة فهو مسلم واما ثانيا

فلمنع من وجه حالة راجعة الى المحل فان ذلك غير النزاع واما ثانيا فلانا بعد تسليم ان صحة لابد لها

من حالة راجعة الى المحل نمنع ان يكون الصحة راجعة اليها سلمنا ان الصحة راجعة الى المحل لكن ان المقتضي لها

راجع الى المحل قوله لانه لو كان راجعا الى المتعلق لكان كالمضاف اليه الى غير المحل قلنا ذلك

ممنوع فاما الثالث فضعيف وقد عرفت بطلان القياس وقد عرفت ان قولهم الصفة راجعة الى

المحل غير معقول قوله لو لم يكن الحالة لما كونها حالتين راجعتين الى المحل فجاز قيام العلم بجزء

من القلب والجهل بجزء آخر وهما متعلقان بواحد قلنا لم لا يجوز ان يكون جزء واحد من القلب مقتضيا

للصحة للعلم والجهل بالبدل كما يقتضي القلب لهما من حيث اجزاء البنية سلمنا فلم لا يجوز

مجموع اجزاء القلب محلا لهما على التعاقب قوله لا ذلك لو ثبت لبطل التأليف قلنا فرع اما

الاول فلمنع من ثبوت حالتين حتى يحصل المماثلة واما الثاني فلان التأليف كيفية محلها

لا غير والعلم بالاكثر واما الثالث فلان التضاد من هذه الجهة لا يستلزم التضاد مطلقا

لا يقال يلزم التضاد بين العلم لا لذاته بل بالمحل لانا نقول يرد في التأليف والحال ذلك واما

الرابع فقد بينا ضعف قياسهما وما يرجع الى الاعتراض من الاعتراض فقد مضى وقد بينا ان القول

ان مسمى صحة العلم والقدرة هو التبيين ... الفعل بحسب الداعي لم يبق قياس الغائب

في اثبات المحال وان عنيتم بها صحة اختصاصه بكونه القادر والعالم لم يفد ثبوت الاحوال

فاما دليل المسند وقع الارادات الماضية آتية ههنا ولا يخفى ضعف هذه الحجج ... ان

حقيقة الصفة ان كانت واجبة لزم الاثنينية الواجب وهو باطل وان كانت ممكنة

فان كان المؤثر غيره لزم افتقاره في ... الغير بنفسه الثاني لو كان الباري مفتقرا

في كونه عالما وقادرا الى القدرة والعلم لزم احتياج الواجب في كونه

الثالث لو كانت الصفات قديمة لكان مساوية لذات الواجب فيكون الواجب

مركبا فان قلت في الدور المتقدم منه بيان المفارقة ان الصفات قديمة لبقاء الذات في

القدم قلنا اما ان يكون نفس الحقيقة او داخلا فيها او خارجا عنها فان كان الاول لزم

الاول

لزم الاول وان كان الثاني لزم الثاني وان كان الثالث لزم الاول لانه من الصفات

المميزة الا انه عن الحقيقة فانا اذا اردنا تمييز الشيء عن غيره لم يكن ذلك الا بكونه قديما

والصفات المميزة اذا اشتركت بين شيئين كانا واحدا وليس كذلك الا لم يكن مميزة الرابع كونه

قادرا عالما من الصفات اما المتقدم فانه لولا ذلك لجاز خروجه من كونه قادرا

عالما الى عدمها وذلك محال فاما الشرطية فظاهرة الخامس يلزم ثبوت قدماء كثيرة وذلك

كفر باجماع المسلمين السادس لا دليل على هذه الصفات فيجب نفيها السابع لو كان الباري

عالما بالعلم لكان محتاجا اليه على ما تقدم في الدور المتقدم منه بيان الشرطية انه اذا كان

عالما بالعلم كان هو متحققا بالمعلوم على الوجه الذي يتعلق به العلم فيكون مماثلا له لانهما معا

غير منفك ومن متعلقان بمتعلق واحد اما عدم العلم فباطل وبما فيه انه ضد واحد فلانا قد قدرنا

حلول علم له تعالى في قلوبنا مع حلول علمنا بذلك المعلوم فيها لم يجز اجتماع ضدين فلا يتشابه الاشياء

على ان اشتراك العلم القديم ثبت المطلوب والا لزم كل شيئين مع الجهل به بحث واذا ثبت

التماثل بهذه الصفات ثبت تماثلهما لان السواد مثلا لا ينفي البياض والحموضة لا ...

ينفيها الا ان البياض والحموضة مختلفان وان البياض متماثلان فعلى ان السواد

لا ينفي المختلفين غير مثله وحيث بيان بطلان التالي انه يلزم منه ما قدمنا من اجتماع

علمين مما محال لان ... واجب الوجود لو علم الاشياء وتقدير الاشياء يلزم

ان يكون فيه علوم وتقديرات بعدد الاشياء محال لان العلم بالعالم يقتضي

ثبوت علم آخر ويتسلسل الثامن لو كان الباري تعالى قادرا بالقدرة لما كان

قادرا على خلق الاجسام والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية انا غير قادرين

عليها ولا علة لذلك الا كوننا قادرين بالقدرة فوجب ... العلة ... اما المقدمة

الاولى فلانا لو قدرنا عليها لكان اما ان يكون على سبيل الاختراع او التوليد والاول

باطل بالضرورة فانا نعلم انا غير قادرين على ايجاد الاجسام والا لصح منا اختراعها في

او متعددة الرأس بمجرد الداعي والثاني باطل لان السبب المولد لا بد

وان يختص بجهة والالات ... يجب في جهة حصول فيما ترجيح من غير مرجح ولا مساواة

الا الالات ... قادرون ... ومع ذلك يستحيل ان يتحقق الاجسام ... الكلام

ادخل ايدينا في الزق ... المشدود ... بايدينا فيه لكون ... عاجز

وجوابه

وهو باطل والا لزم ان يظهر ذلك في الزئبق وان تبلى كما مثلناه بالهواء لا يقال لم لا

يجوز ان يكون لكل جسم من الاجسام ما يمنع وجود الاجسام لانا نقول المانع لا يتصور الا وان يكون له علاقة بالاجسام وذلك

اما بان يكون ضدا لها كالقوة او بان يكون مماسا له كالمحو والشرط كما اما المانع من وجه

المحو والاول باطل والا لزم في جميع الاجسام بعد ان في ذلك لانا متحركون قطعا

ان يقال بالفعل وهو ينفع ما ذكرتم او بالتخلخل والتكاثف فيجوز مثله في مسئلتنا والتابعة

الانسية لان القصد في ان هو قد اشتركت فيها الاشياء خلافها لها من مشترك بنفسه

والاشتراك الا لو انها قد ادى الى ان هذا الوجه وان كان نقيضا لا يخلو عن ضعف

الا ان في جملتها ما يوجب الجزم بهذا المطلوب تمت الكلام في هذا الباب

تنبيه على ماكان ما مسئلة قد بينا في ما سلف من ان بيان الوجود زائد على

الماهية وعينها هنالك ان وجود الممكنات كذلك اما وجود الواجب

فقال قوم انه كذلك وقال اخرون انه نفس حقيقته وهو الحق عندي لوجوه

الاول انه لو كان زائدا لكان محتاجا الى ذات تقوم بها ضرورة عدم

استقلاله بنفسه في القيام والتالي باطل لان علته ان كان خارجا افتقر الى الغير وان

كان نفس الماهية فان كانت متقدمة مع الوجود المعلول لزم اثر الماهية الشي بنفسه اوجب

وجود او لزم ترامي الموجودات وان كانت لا مع الوجود لزم تاثير المعدوم في

الموجود هذا خلاصة ما عول عليه الشيخ في كتبه الثاني ان الوجود محمول بالتشكيك

والامكان لا يعرض للوجود من حيث هو والا لزم اتصاف الوجود بالوجود والعدم

ثالث انما يعرض للماهية بالنسبة الى الوجود فلو كانت الماهية موثرة فيه مع الموثر

نسبته الى الاثر فيه او وجوب لزم تقرر نسبتي الامكان والوجوب لشي واحد بالقياس الى

شي واحد بنفسه اعترض على الاول من وجوه الاول انه منقوض لان الوجود لا

الوجود والعدم فلا يصدق عليه الامكان الثاني ان المؤثر هو الماهية من حيث هي

لا بقيد الوجود والعدم ولا يلزم من سقوط درجة الوجود عن الاعتبار او قال العدم فيه

فان لوازم الماهية فروجية الاثنين معلولة لها سواء اخذت بقيد الوجود او لا الثالث

ان هذا يرد في لقصة القابل للوجود مع انه باطل بالاتفاق الرابع الجنس علة لقوام النوع لا

بمعنى ان يكون الجنس موجودا ثم يكون علة للنوع بل هو من حيث هو هو علة للنوع والجواب عن الكل انا

لو كلفنا لا انه متعذر لانا تعلق الكلام زائدا لكان ممكنا في نفسه من حيث افتقاره الى محل يقوم به

وهذا قطعي لكن الامكان لا يعرض للموجود بانفراده وعن الثاني ان الماهية لا تخلو اما ان تعتبر

مع الوجود او مع العدم او توجد لا معهما او توجد من حيث هي هي والماهية ماخوذة بل هذه

لا شك في انها غير صالحة للايجاد ضرورة ان المعدوم لا يؤثر في الموجود وهي بالمعنى الرابع

لا توجد الا في العقل فيستحيل ان يكون علة لامر موجود في الخارج فالعقل من وجوب وجود

وزوجية الاثنين انما يكون الماهية ماخوذة من حيث هي هي اذا كانت ذهنية واما اذا

اخذت الزوجية في الخارج استحال ان يكون الماهية ماخوذة من حيث هي هي فيه نوع من التحقيق

وهو ان لوازم الماهية اذا اخذت من حيث هي موجودة في الذهن فهي اذا اخذت من

حيث هي موجودة في الخارج غيرها بالمعنى الاول لستيلاء الماهية من حيث انها في

الذهن وبالمعنى الثاني في نسبته اليها من حيث انها في الخارج واذا اخذت من حيث

هي هي كانت معقولة صرفة وكانت معلولة لماهية من كذلك ولما انقسمت اللوازم فهي

الاحوال الثلث الثالث المعنى المعقول والنار من انها واحد بالشخص في

نار او والنار الداره منقص نفسه والمتقص ما انتقض ويجوز ان تقبل الماهية

للوجود باعتبار ليس يقبل الجسم للسواد واكثر الخلق في هذا الموضع انما نشاء من اعادة الامور الذهنية

نفسه الى الامور الخارجية فهذا الجواب عن الرابع فهذا ما ذكروا عن الحجة الاول الثاني فهي

عندي ضعيف لان الوجود اذا انسب الى الماهية من حيث هي قابلة كان مغايرا له اذا انسب اليها

من حيث هي فاعلة له فتعددت النسبة الا لزم ما ذكروه والحق القائلون بالزيادة بوجوه احدها

ان الوجود من حيث هو هو امر لما بينا فهو ان اقتضى العروض ثبت المطلوب وان اقتضى عدم

العروض لزم ان لا يكون الممكنات نفس الوجود ما ثبت وهو غير معلوم الثالث الا المقتضي

للتاثير ان كان هو الوجود من حيث هو هو في كل وجود كذلك فلا ممكن وان كان للبعض يدل

فيه تاثير الرابع الوجود طبيعة نوعية فان اقتضى العروض في البعض اقتضاه في

في الكل اجاب بعض المحققين عن الاول بان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته من الوجودات

فليس نفس ماهياتها ولا جزءاً منها بل لازم خارج عنها عارض لها من الماهيات الخاصة والمقول

بالتشكيك لا يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك الذاتي فيما تحته كالنور المقتضي في بعض معروضاته

[illegible] لا لابصار الاعشى دون غيره وعن الثاني ان المعقول هو المعقول بالتشكيك

وهي لازم لحقيقة التي هي الوجود الخاص وعن الثالث ان المقتضى هو الوجود الخاص

[illegible] في [illegible] وان شاركه في مطلق الوجود وعن الرابع بالمنع واعلم ان حاصل [illegible]

يرجع الى شيء واحد وهو ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول على اشياء بالتشكيك

خارج عنها وعندي فيه اشكال وتحريره ما قوله هو ان الوجود من حيث هو اما

ان يكون صدقه على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي او المعنوي فان كان الاول

[illegible] الا انه [illegible] للجواب وان كان الثاني فلا بد ان يكون لكل ما صدق عليه

الوجود العام حصة منه [illegible] لان ذلك الوجود [illegible] لاستحالة تعقل

الخاص بدون العام [illegible] في الوجود ان كان حقيقة الوجود [illegible] خواص [illegible]

[illegible] ذلك فيقول ذلك [illegible] ان كان [illegible] لم تثبت مطلوب القوم

وان كان نفس حقيقته لزم ما ذكره [illegible] لكلامي [illegible] ان يكون

الوجود مقولاً بالاشتراك اللفظي بين الواجب وغيره من الممكنات مسئلة الاستمرار وجود الشيء

صفة زائدة على ذاته ام لا الحق انه زائد في الاعتبار لا في الخارج فلان المعدوم قد

يتصف بالاستمرار [illegible] مقارنة الوجود لزمانين كذلك يتحقق في العدم ولو كان صفة

ثبوتية لزم اتصاف المعدوم به [illegible] واعلم ان بعض [illegible] المعتزلة قد [illegible] لبعضها

والبقاء الذي هو الاستمرار [illegible] فانه [illegible] الذهن [illegible] وينتهي بالانقطاع.

الاعتبار العقلي واثبت ابو الحسن [illegible] البقاء صفة [illegible] قائمة به [illegible]

وهو [illegible] المعتزلة واثبت الكعبي البقاء [illegible] واحتج المثبتون له بان الذات

لم تكن باقية ثم صارت باقية [illegible] البقاء مع عدم تجدد الذات [illegible]

وهو ضعيف فانه يدل على الزيادة [illegible] الاعتبارية [illegible]

فان الذات لم يكن حادثة ثم تصير حادثة والصفة [illegible] لم يكن [illegible] فيلزم ان

يكون كون ذاته [illegible] زائداً عليها [illegible] الانتقال [illegible]

[illegible] ان الباري تعالى باق لذاته والصفات فانه لو كان باقياً بالبقاء لكان [illegible]

اقتضاءه

استمرار وجود الشيء [illegible]

الشيء في وجوده الى تلك الصفة والصفة ان قام البقاء بذاته تعالى لزم احتياجه اليه

في بقائه واحتياج الباري تعالى الى تلك الصفة الاحتياج الدوري ولزم وجود صفة لم يحدث غيره

[illegible] والصفات صفاته باقية فيلزم قيام المعنى بالمعنى [illegible] البقاء وان لم يكن باقية لم

يكن الذات باقية به وان كان باقية لزم التسلسل اجاب بعض المجيبين بوجوه

الاول ان صفاته تعالى باقية ببقاء الذات فلا تسلسل ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى لا يقال لو

جاز بقاء الصفات ببقاء الذات جاز ان يعلم الصفات بعلم الذات ويقدر بقدرتها

لانا نقول الكلام حاصل بين الذات والصفات فبقاء احدهما يستلزم بقاء الآخر بخلاف

العلم والقدرة الثاني ان الذات باقية بالبقاء والصفات باقية لذاتها الثالث ان ذاته

تعالى بقاءان احدهما يقتضي بقاء الذات والآخر يقتضي بقاء الصفات وهذه الاجوبة

عندي ضعيفة اما الاول فلان البقاء من جملة الصفات فلو بقي ببقاء الذات لزم

الدور واما الثاني فانه يلزم منه كون الصفات اولى بالذاتية ولا يلزم [illegible] في [illegible]

البقاء من قيام زائد غير الحقيقة في الذات واما الثالث فلان بقاء الصفات من جملتها

جملتها البقاء فيكون له بقاء وحال في الذات مغاير له ويلزم التسلسل الا ان يقولوا ان

بقاء الصفات باق لذاته وحينئذ يعود الكلام الى الوجه الثاني مسئلة ذهبت الاشاعرة

الى ان الباري تعالى متكلم بكلام قائم بذاته وهو قديم وانه واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر

او حجب [illegible] لما تشكل [illegible] احدها ان الطلب معنى من المعاني المعقولة ولا يجوز

ان يكون هو القدرة والعلم والحيوة وغير ذلك من الصفات [illegible] الارادة

وان كان مغايرة لها لان [illegible] منها قد يحصل بدون الآخر اما الارادة

فكثيراً ما يريد الانسان شيئاً ولا يطلبه لتعذره واما الطلب فلان السيد اذا امر عبده

عند السلطان [illegible] ليتضح عذره في عقوبته فانه في تلك الحال يطلب

غير مريد وذلك المعنى اعني الطلب باق مع تغير الالفاظ الدالة عليه اعني الكلام اللفظي

فدل على التغاير وثانيها قول [illegible] ان الكلام لغة [illegible] الفؤاد وانما [illegible]

موصوف انه متكلم اجماعاً فذلك الوصف اما ان يكون قديما او محدثا قائماً بالله

والا لزم ان يكون محلاً للحوادث والاول هو المطلوب ثم تقول ذلك القديم ان كان هو الحروف

مسئلة

والاصوات فهو باطل لان كل واحد من الحروف حادث لان اللفظ مركب من الحروف
المتتالية والمتأخر محدث قطعا وكذا المتقدم لتقدمه على المحدث بزمان متناه وان ثبت
القديم معنى من المعاني غير الحروف والاصوات ففيه وجوه فاسدة اما الاول فلانا لا نعقل
معنى تغاير الارادة سوى الطلب وما ذكروه من الوجوه لم يرد ما ينفيه واما الاخر فهو باطل
فانا دائما كنا مريدين كل طالبين ولا فرق بين امتناع الطلب لتعذر المطلوب وامتناع الارادة
لتعذر المراد وما ذكروه من المثال فهو ضعيف فانا نقول ان السيد انما يامر بذلك من غير ارادة
ولا طلب اما الثاني فلانه يدل على ثبوت معنى غير الالفاظ فانا نقول ذلك المعنى هو الارادة
وان ثبت شيئا اخر فعليه البرهان واما الثالث فهو ضعيف اما اولا لعدم افادة اليقين
ل والظن الغالب واما ثانيا فلانه يحتمل ان يكون اراد بذلك مقدور الكلام ٠٠ واما الرابع
فلانا نقول انه تعالى متكلم انه فاعل للكلام لا لانه صفة حقيقية في ذاته تعالى ٠٠

٠ **البحث الثاني عشر** في كونه تعالى صادق المتكلمون اتفقوا على ذلك واختلفوا في البحث الثاني عشر في كونه تعالى صادقا
تحقيقه اما طريقة المعتزلة فهي ان الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال لما يأتي ٠٠ واما الباقون
فلهم في ذلك طريقان طريقة الاولى ٠٠ ان الكذب نقص فهو على الله محال ال ثاني في ان
نعم نفضل نفي وتسمية الكذب في كلام النفس على من تسمية الجهل او الخبر بعدم في النفس على
العلم والجهل واستدلت لهم طريقان اخران احدهما ان الرسول عليه السلام اخبر بان
صدقه والرسول صادق الثاني انه ان كان كاذبا بكذب محدث لزم قيام الحوادث
به وان كان قديما بكذب قديم لزم امتناع صدقه لان القديم لا يزول واللازم باطل
لان كل من كان قادرا على الكذب كان قادرا على الصدق فان من قدر ان يقول العالم قديم قادر
ان يقول العالم محدث لان القادر على المجموع قادر على الافراد والحق طريقة المعتزلة و
صحح الاشعري ماخوذ ٢ ٠٠ الاولى فلان الحكم بكون الكذب نقصا ان كان عقليا فهو
خلاف مذهبهم والرجوع الى طريقة المعتزلة وان كان سمعيا لزم الدور الثانية فلانسلم
استحالة قيام الكذب لمن يستحيل عليه الجهل وبعد التسليم صدق الكلام القائم بالنفس فلا نسلم
صدق ما في الالفاظ الدالة عليه واما الثالثة فلان اخبار الرسول عليه السلام بصدقه
والنسخ وغير ذلك من المعاني الموجبة لعدم اليقين عندهم فلا يبقى القطع حاصلا اما

القطع حاصلا ٠٠ اما ~~الرابعة~~ فلانه ضعيف لجواز انقسام كلام الله تعالى الى ما هو
صدق دائما والى ما هو كذب دائما وقد يورد على طريقة المعتزلة انه يحتمل دخول
التخصيص والمجاز والاضمار وغير ذلك في خبر الله فلا يبقى وثوق به كما لا يبقى وثوق بخبر من لو
كان كاذبا والجواب انه قد يحصل في خبر الله تعالى من القرائن ما يفيد القطع بانتفاء هذه المقالة

١ **البحث الثالث عشر** ٠ في بقية الكلام في الصفات الثبوتية مسئلة مثبتوا الاحوال
من الصفاتية من الاشعرية اختلفوا فذهب قوم الى ان الله تعالى عالم بعلم واحد وقادر بقدرة
واحدة ومريد بارادة واحدة وذهب ابو سهل الصعلوكي الى خلاف ذلك وان
ابا بكر قال ان الاجماع واقع على الاول وخلاف ابو سهل حادث بعده فيكون محجوجا به
وذلك لان الناس قائلان منهم من اثبت المعاني فهو قائل بواحد ومنهم من نفاها بالكلية
فثبت انه خارق للاجماع مسئلة المشهور عندهم ان الكلام الله تعالى واحد وقد نقل عن
بعض قدمائهم ان الله تعالى خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء وذهب
عبد الله بن سعيد منهم الى انه في الازل واحد ثم يصير في الانزال متعددا والمعتزلة اكثر
الحجة لبطلان الاصل الذي بنوا عليه وهو الكلام النفسي مع تسليمه الطلب الاول بان
من المحال ان يكون الله تعالى امرا في الازل من دون مامور ولا منهي فان ذلك
سفه وقول عبد الله بن سعيد باطل لان التغير لا يمكن في الازلي لان ما ثبت في الازل لا يتغير
مسئلة اختلف مثبتو المعاني الصفاتية في انه تعالى هل يوصف بالاحوال الصفاتية
القاضي ومثبتو الاحوال من الاشعرية على ان العلم القديم معنى يقتضي للذات
حالة العالمية وكذلك القدرة والحياة وغيرها ونفاة الاحوال منهم ذهبوا الى ان
العلم نفس العالمية وكذلك البواقي مسئلة لا نزاع بينهم في ان الله تعالى متعلق
بالمعلومات والمتعلقة العالمية المتعلقة بالمعلوم وهو القضية التي بها العلم متعلق به ثم لان لفظ
هو متعلقه بالعينية ان لو اراد الا لم يمكن بان يوجب العالمية بذلك المعلوم اولى من ان
يوجبها لمعلوم اخر وهذا الاشكال في ركته مسئلة اختلفوا في تعلقات الصفات
هل هي ثبوتية ام لا والحق عندي انها ليست ثبوتية والا لزم التسلسل احتجوا بان تعلق
العلم بالمعلوم مغاير لهما لكونه نسبة وهو ثبوتي لانه نقيض اللاتعلق الصادق على المعدوم
وكونه ثبوتيا والجواب الكذب في قولهم ان نقيض العدمي ثبوتي ولو سلم فلا نسلم
ان اللاتعلق عدمي والاستدلال بصورة السلب عليه ضعيف مسئلة اعترف معظم

تغير نفس التعلقات لان الله كان من الازل قادرا على ايجاد زيد
وبعد ما اوجده لما كان يستحيل بقاؤه ذلك التعلق والا لزم جواز ايجاد الموجود فلا يقال
انه قادر على ايجاده بان يعلم بان بعد عدمه فيوجد فلا تغير لانا نقول الكلام في الاسباب المبدعة
لا فيما يتعلق ولكن لما اثبت التعلقات ذهنا نقطع عن هذا الفرع مسئلة ذهب مشايخ ما وراء
النهر الى اثبات صفة الله تعالى يسمونها التكوين وهي قديمة والمكون محدث واستدلوا بانه
ان الله تعالى خالق وموجد ومكون ولا يجوز ان يكون المرجح نفس الامور الى القدرة فان القدرة
قديمة وان كان التكوين محدثا فان الله تعالى قبل ان يوجد العالم مسبوق بعلية قادر فيكون
وظاهر ان ليس بانه الصفات واليضا قولتم انا اخرنا شيئا اذا اردنا ان نقول له
كن فيكون مصير قوله كن متعديا على الكون والجواب ضعيفان الا الاول فلان المرجح بالتكوين
الى نفس القدرة لترجح وان كان وصفا بالذهن اعتباريا مغايرا له واما الثاني فلفظه
لا تراد منها الحقيقة وتمثل بعضهم على النفي بانه ان عنيتم بها الصفة المؤثرة القدرة في
فهي صفة نسبية لا توجد به وتمنها وان عنيتم بها صفة مؤثرة في صحة الفعل فهي القدرة وان
عنيتم بها امرا آخر فاذكروه فان قالوا عنينا ما يؤثر على سبيل الوجوب قلنا فيلزم ان يكون
موجب وهذه الحجة ضعيفة لان الوجوب اللاحق لا يؤثر في القدرة السابقة والامكان
والتحقيق فيه ما اقول به انه ان عنى به الصفة النسبية التي هي صفة بين الاثر والمؤثر فهو ما ليس بوجود
تا خرا وان عنوا بها كون الذات بحيث يصح منها الفعل فهو راجع الى كون الذات قادرة فان
حكم راجع الى القدرة وان عنوا بها كون الذات بحيث يجب عنها الفعل فهو امر راجع الى القدرة
والارادة وحينئذ تنها كما قيل في ذلك مسئلة اثبت ابو الحسين الى صفة مغايرة
للقدرة واليمين مغايرة للبصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش والوجه مغايرا
للوجه ووافقه على ذلك ابو اسحق الاسفرائني واثبت ابو اسحق صفة توجب استغناء عن المكان
والقاضي ابو بكر اثبت صفات اخرى الله كالشم والذوق واللمس واثبت عبد الله بن سعيد القدم
صفة مغايرة للبقاء والرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة واستدلوا على ذلك بالسمع
ونحن في مقام التوقف والمتكلمون نفوا ما عدا الصفات السبعة لوجهين الاول ان التكليف كمال المعرفة
ولا بد لنا من طريق ولا طريق الى اثبات هذه الصفات والثاني انه قد ثبت النفي
مزيدا على النفي في نفس الامر مسئلة ذهب جمهور المعتزلة والاشاعرة الى ان حقيقة
معلومة للبشر لان وجوده نفس حقيقته وهو معلوم والمحققون منهم ذهبوا الاوائل وضرار

من متقدمي المتكلمين والغزالي من متأخريهم الى انها غير معلومة لان المعلول لنا اما صفة سلبية
لكونه ليس بجسم ولا عرض او اضافية لكونه قادرا عالما خالقا الى غير ذلك فلا يكون هذا معلوما
بالحق وما ذكره المتكلمون في حجتهم فهو مبني على ان حقيقته نفس وجوده ونحن نمنع ان ذلك
وانما يكون حجتهم بالشيء من العلم لوجهه والاوائل قالوا ان جعلوا المعدوم هو الوجه المطلق المقول
وايضا المقول منه صادق على كثيرين وذاته غير صادق على كثيرين واستدلت الاوائل بان العلم يستدعي
صورة مساوية للمعلوم فيكون الواجب الوجود مقولا على كثيرين اعني الذهني والخارجي ولان من تعقل
معلومه لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهذان عندي ضعيفان اما الاول فلان المنع
في الخارج على ان ما في قولهم العلم يستدعي صورة كما تعقل اما الثاني فلجواز ان يكون من علمه
نفس جميع المعلومات على ان الشيء قائم في ذاته عنده وفي ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلوم

المنهج الخامس فيما يستحيل عليه وفيه مباحث . البحث الاول في انه تعالى ليس
بمركب . كل حقيقة مركبة فانها تلتئم من عدة امور ويكون وجودها انما يتم بوجود تلك الامور فوجود
الجزء السابق على وجود الكل والذهني الذي مطابق للخارج ولهو في الذهن المتقدم ثم ان المتصور
المتقدم مغاير لتقدم المتصور وكلاهما حاصل للجزء والتركيب وقد يكون خارجيا وقد يكون ذهنيا
فان اجناس الماهية انما تتميز عن فصولها في الذهن اما في الخارج فهي متحدة فليس في الخارج
حيوان مطلق وناطق والفصل منهما معنى ثالث وهو الانسان بل وجود الانسان هو وجود الحيوان
الذي ذلك الحيوان هو الناطق وتحرير هذا الموضع ذكرناه في كتاب الاسرار واجزاء
الماهية قد يكون بعضها اعم من بعض كالمطلق كالحيوان والناطق او مساوية كالحيوان
والابيض وقد لا يكون تركيب العدد اما معلوم في الذهن اذا عرفت هذا فنقول كل مركب فوجوده
مفتقر الى وجود غيره والواجب الوجود لا يفتقر الى غيره فظهر ان الوجود معنى الماهية
في حقيقته وهذا ينفي قول من تمسك بانه تعالى اختيارا ان يكون واجب الوجود مركبا من اجزاء
واجب فلا يفتقر الى غيره اجزائه البحث الثاني في انه تعالى ليس بمتحيز اعلم ان المتحيز اما
ان يكون بالذات وهو الجوهر او بالعرض كالاجسام لا غير عند الاوائل وعند المتكلمين
جزء الفرد لا يتجزى البتة والثاني في بعد العرض عند الجميع والمادة والصورة عند الاوائل
ونفى المتحيز هنا الى المعنى الحيز واجب الوجود ليس بجسم لان كل جسم مركب اما من
المادة والصورة على رأي الاوائل او من الجواهر الافراد والمركب ممكن ولانه لو كان
جسما لا ينفك عن الاكوان الى وقت الحدوث فيكون حادثا هذا الدلالة والدليل على نفي كونه متحيزا

الجسم

بجميع المعاني قيل لو كان متحيزا لساوى المتحيزات في التحيز فان لم يخالفها فهو ممكن ولا تركب ويظهر

الحجة عندي ضعيفة فان مع المنافاة لا يجب التركيب الا اذا كان المنافاة ذاتية [illegible] بامر مقوم

فاستدل بانه لو كان حيا فان قام بمجموع الاجزاء علم وقدرة وحياة لزم قيام العرض الواحد

بالمحال المتعددة والا كان ذلك الجسم ليس قادرا عالما بل جملة قادرين احياء عالمين

وضعف هذا يحكى بما سلف من الاصول والمجسمة زعموا ان له جسم واستدلوا بان ذاته تعالى

عالم بالاجسام قبل وجودها والعلم نوع التميز والتميز لو كان في الخارج لزم الوجود والا

لشيء المعدوم وان كان في ذاته تعالى لزم حصول الجسمية فيه ولان السمع قد دل عليه وهذه الحجج

اما الاول فانها منتقضة بان العلم ليس عين حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ولئن سلم فانما

يلزم بطلانه [illegible] في [illegible] ذلك الامتناع انما هو الوهم فان العقل قد

دل على وجود موجود قد دل على انها مجردة منزهة عن المحسوسات كالطبايع الكلية واما الثالثة

فجوابها انه [illegible] فان الادلة العقلية قد دلت على امتناع جسميته [illegible]

[illegible] العقل الذي هو الاصل وذلك يستلزم بطلانها [illegible] واجب الوجود ليس

لان كل [illegible] يفتقر الى المحل وواجب الوجود ليس بمفتقر. المبحث الثالث

في انه تعالى ليس بحال ذهب بعض النصارى الى انه تعالى في بدن عيسى عليه السلام وبعض الصوفية

قالوا انه حال في ابدان العارفين واتفق الجمهور على ذلك بل [illegible] ان يكون حالا في محل [illegible]

او اكثر [illegible] على الاول كونه جزءا لا يتجزى وهو محال وعلى الثاني في تركيبه او حلول الواحد في

محال متعددة وهو المحال الاول وايضا حلول في الجسم اما ان يكون قديما فيلزم قدم الجسم

او حدوثا [illegible] ان كان مجردا لان الاجسام والجسمانيات متساوية

في الاحكام [illegible] في الحقائق ولو كان مجردا لم يكن اختصاصه بذلك الجسم الذي حل

محلا فان كان مختارا [illegible] الحلول ليس باثر والا لكان وجوديا ويلزم التسلسل

[illegible] لو حل في غيره فاما ان يحتاج احتياجه الى المحل اولا [illegible] يلزم من الاول

الامكان ومن الثاني عدم الحلول لان الحال يحتاج الى المحل وايضا لو حل في غيره فاما

ان يكون مع وجوب ان يحل او مع جوازه والاول باطل لاستقلاله ولان غير الجسم

او العرض فيلزم اما قدمهما او حدوثه والثاني باطل لان الغني عن المحل يستحيل ان

يحل فيه وبعض هذه الوجوه عندي ضعيف اما الاول فلانه بعد تسليم اصوله دال على انه ليس

بحال في الجسم ولا في الجزء الذي لا يتجزى وليس دالا على عدم حلوله في المجردات وهو بعينه وارد

على الثاني والحق في ذلك ان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بحيث

قيام

قيام الحال بانفراده ولا شك في ان الحلول بهذا التفسير منفي عن الواجب تعالى المبحث الرابع في انه تعالى

ليس في جهة المعقول من الجهة انها طرف الامتداد ومن [illegible] القيام بجانب [illegible] وهذا لا يعقل الا في المتحيزات

ونحن قد نفينا عن الواجب التحيز والقيام بالغير فهو ليس بجهة والظاهر [illegible] والمجسمة اتفقوا على انه تعالى

في جهة والكرامية قالوا انه في جهة فوق والمتكلمون استدلوا على بطلان ذلك بغير ما ذكرنا [illegible]

[illegible] كان اختصاصه بما هو [illegible] يفتقر الى مخصص فيكون محدثا لان [illegible] فيستحيل ان

يكون [illegible] مجردا عن الجهة ثم يحدث له الاختصاص بها [illegible] غير

متناهية فان كان مشارا اليه [illegible] في المكان [illegible] الحجة عندي ضعيفة لان المخصص ان كان

[illegible] الى مخصص [illegible] ممتنع وقد مضى [illegible] بان العالم كرة

فلا يكون البارى في جهة لانه لا فوق له. المبحث الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره ذهب قوم من الاوائل [illegible]

منهم [illegible] ان [illegible] شيئا اتحدت ذاته [illegible] في العقل الفعال [illegible]

[illegible] وذهب النصارى الى ان الاله الاقانيم الثلاثة [illegible] الاب [illegible] الابن [illegible] روح القدس

وهو مذهب لبعض الصوفية [illegible] ان [illegible] بالاتحاد [illegible] صيرورة الشيئين شيئا واحدا [illegible]

[illegible] فهو غير معقول لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان وان عدما [illegible]

[illegible] المبحث السادس في انه تعالى

ليس محلا للحوادث ذهبت الكرامية الى جوازه [illegible] وقال بعض الناس ان المتكلمين [illegible]

[illegible] في المعنى اما مشايخ المعتزلة [illegible] الاحوال [illegible]

[illegible] والبصرية [illegible] وابو الحسين اثبت العالميات المتجددة في ذاته [illegible]

[illegible] اضافات متجددة زعموا انها [illegible] وابو البركات البغدادي [illegible] المتقدمين شرح المطالب

[illegible] ارادات متجددة [illegible] سابقة ولاحقة [illegible] ثم يريد شيئا آخر

[illegible] ثم يريد [illegible] والحق عندي انه تعالى يستحيل ان يكون له صفة متجددة على ما عليه

الجمهور بانه تعالى غير متغير [illegible] فلا يقبل التجدد واحتج الجمهور عليه بوجوه الاول ان

صفة الله تعالى [illegible] كمال [illegible] لانه يكون نقصا وهو محال بالاجماع فان كان

صفة نقص استحال ثبوتها له تعالى بالاجماع وايضا لو كان لله تعالى صفة من الحوادث لوجب [illegible]

[illegible] لان الحوادث [illegible] وذلك [illegible] بالحوادث ازلا

[illegible] قيام الصفة بالموصوف [illegible] في الحيز [illegible] الحلول [illegible] والواجب ليس متحيزا

والخصم القسيم العلو في قيام الصفات بالجوهر كونه متحيزا ولاجل ذلك لم يتصف الاعراض بها
والباري ليس بمتحيز والخصم لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث والخصم لو صح اتصافه بالحادث
لم ينفك عنه والثاني باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان صحة اتصافه بالحوادث من لوازم
ذاته والازم التسلسل وهي حادثة لانها متوقفة على وجود الحوادث لان صحة الاتصاف
[illegible] فيه يعم صحة الصفة حادثة لاستلزام عدم الصفة الحادثة [illegible] العدم الازلي
اما بيان بطلان التالي فلانه لم يثبت ان القابل يجب ان يتصف باحد الضدين والثاني
فلان هذا التقسيم ينفي الاتصاف بالمجردات بالصفات المجردة [illegible]
الرابع فلانه مبني على الاستقراء والدوران وقد بينا ضعفهما مع اشتراكهما بالاتصاف
بالصفات والاتصاف بالمجردات بها واما الخامس فلانه دعوى مجردة والقياس فيه [illegible]
واما السادس فلان صحة الاتصاف اضافة فيه الا [illegible] في الخارج [illegible]
وصفها بالقدم والحدوث والخصم لا يلزم من صحة الاتصاف [illegible] الصفة فان صحة وجود
المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا يعم صحة مطلق [illegible] الصحة الذاتية
فلان امتنع في الخارج [illegible] ان الاستدلال بهذا الوجه [illegible]
لعدم الامكان حال الحصول [illegible] الاعتراضات الواردة [illegible] القول بوجوب الامكان [illegible]
التسلسل حال الحصول [illegible] والمستدل المخالف بوجوه الاول ان العالم حدث [illegible]
لا يصدق على الباري انه [illegible] وهذا قول بالتجدد
الثاني انه تعالى لم يكن قائلا بان العالم موجود في الازل ثم بعد ذلك تجدد له العلم
عنده [illegible] انه لم يكن رائيا ولا سامعا ولا مبصرا ثم تجدد له هذه الصفات
الرابع انه لم يكن متكلما ثم صار كذلك [illegible] انه لم يكن مكلفا ثم صار
مكلفا والجواب عن الجميع واحد وهو ان المتغير انما هو اضافة الصفات
الى ما اضيف اليه لا [illegible] نفس الصفات [illegible] في الكل [illegible]
[illegible] البركات [illegible] غاية التخفيف [illegible] وجوه الاتناهي
[illegible] فلان الارادة الثابتة ان تعلقت بالارادات المتجددة

فلا حاجة

فلا حاجة الى اثبات المتجددات والخصم ولئن سلم فجواز ان تعلقه لا تتعلق بالمتجددات وان تعلقت
[illegible] فكيف يحكم في اثبات ارادة قديمة تتعلق بتعلقها في الارادات وارادات متجددة يتعلق بتعلقها الاخرى منها
والثاني فكيف يتفرع له اثبات حادث زمانا في ذاته [illegible] ان كان ذاته [illegible]
[illegible] لا ينفك عن الحدوث [illegible]
لا ينفك عن البطلان [illegible] حدوث العلتين جميعا [illegible] بالمعلولين فيجب ان
لا ينفعل عن ذاته تجدد الحوادث زمانا [illegible] في ذاته حادث زمانا فيجب ان يكون في ذاته
حوادث اخر متجددة [illegible] الى البطلان [illegible] لا ينفك عن متجدد [illegible]
التقدم والبطلان وهذا هو الحركة [illegible] ان يكون واجب الوجود متحركا [illegible] لان ما عداها متقدم [illegible]
جل [illegible] عن ذلك علوا كبيرا   المبحث السابع في انه تعالى [illegible] اللذة [illegible]
الناس في ذلك فذهب الاوائل الى اثبات اللذة العقلية [illegible] المتكلمون [illegible]
[illegible] ان اللذة والالم قد يفسر بها ملائمة المزاج ومنافرته للمزاج
[illegible] الاجسام والباري ليس بجسم [illegible] وقد يفسر باللذة والالم ادراك الملائم
من حيث هو ملائم وادراك المنافي من حيث هو مناف [illegible] واجب الوجود مدرك لذاته [illegible]
ملائم لذاته فيكون ملتذا بهذا الاعتبار وهذا الظاهر [illegible] في المعنى بين الاوائل والمتكلمين
فان دعوى المتكلمين [illegible] ودعوى الاوائل [illegible] اجمع عليه المسلمون [illegible] اسم اللذة [illegible] بالمعنى [illegible]
اللفظي والكلام [illegible] ان الاوائل لا يمكنهم الاستمرار [illegible] ان الالم عبارة عن ادراك المنافي ولا شك
في انه تعالى مدرك للعدم ولا شك في منافاة العدم له فيلزم ان يكون الباري تعالى متألما [illegible]
الا [illegible] ان الالم ليس هو مطلق الادراك [illegible] واستدل بعض المتكلمين [illegible]
اللذة ان كانت قديمة وجب وجود [illegible] فالتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان [illegible]
اللذة [illegible] امكان ان يكون كالواجب ولانه في نفسه تعالى [illegible] الازل فان كانت حادثة كان
الله تعالى محلا للحوادث والاوائل [illegible] ان هذا [illegible] الالم واما اللذة فلا [illegible] لانا نعلم
انه [illegible] انه لا [illegible] والاولى ان [illegible] الاجماع في نفيها عنه تعالى [illegible]
المبحث الثامن في انه تعالى يمتنع اتصافه بالكيفيات [illegible] المسلمون على اتصافه بالالوان
والطعوم والروائح [illegible] بالاجماع [illegible] وانه تعالى لا ينفعل عن الغير
[illegible]

وقد يستدل المتكلمون عليها بوجهين الاول ان الالوان جنس ولهذه انواعه متساوية في الجسمية فاتصافه
بنوع منها ترجيح من غير مرجح الثاني ان هذه الامور لا دليل عليها فان الادلة لا تتوقف عليها فلا يجوز اثباتها
وهذان الطريقان قد بين ضعفهما فيما تقدم من الاصول والشهوة والنفرة فان عرض طلب اللذة او المدرك
الالم فهذان مستحيلان عليه تعالى فيستحيل عليه الشهوة والنفرة ولا [illegible] مع ان المراد مع الانزعاج
بالالم مع الصارف عنه ايضا يستحيل عليه تعالى الفاعل بما يتوقف عليها كالفرح والحزن والغضب والتمني
والعطش وغير ذلك من صفات الامزجة   المبحث التاسع   في انه تعالى لا يجب سلب الوجود

استحالة سلب الوجود عنه تعالى — [illegible] هذا المطلب من اهم المطالب فان بناء اسناد الممكنات الى واجب الوجود ومن المعدوم
بالضرورة انه تعالى له سلب الوجود عنه بل يستحيل اذ لو جاز العدم على واجب الوجود لكان وجوده
متوقفا على عدم سبب عدمه وهذا الاستدلال خطأ من وجهين الاول انه يلزمه عدم وجوب الوجود
ذاتيه فلا يجوز الشك [illegible] الى عدم سبب العدم الثاني انا نقول لم لا يجوز عدمه في بعض الاوقات من
غير سبب ويكون العدم واجبا في ذلك الوقت لا يقال لا يمتنع ان يكون ممكنا لان ماهيته متقدمة بالوجود
في وقت وليس الواجب بالعدم في آخر كذلك فان ماهيته من حيث هي لا يكون قابلة لها لانا نقول
هذا القدر كاف في اثبات المطلوب من غير حاجة الى توسيط ذلك الدليل والمشايخ قالوا انه ليس
بمحل للحوادث لانه تعالى خالق للمتقابلات فلا يجوز اتصافه بواحد منهما وهذا الكلام سخيف

في انه تعالى مخالف غيره لذاته — المبحث العاشر في انه تعالى يخالف غيره لذاته قد نقل عن ابي هاشم انه يقول انه تعالى يساوي غيره
في الذات ويخالفه بحالة الخامسة وذهب المحققون الى بطلان ذلك بيانه ان الذات لو شارك غيره
في كل ذاته كان ممكنا لان الامكان من اللوازم فيكون مشتركا كما بين الممكنات والقديم
يفتقر الى مخصص في وجوده فيكون ذاته مفتقرة الى غيره وان شاركه في بعض ذاته كان مركبا هذا كله
خلف وقد احتج ابو هاشم بانا قد نعقل ذاته ونشك في انها قديمة او محدثة واجبة او ممكنة
وذلك يستلزم اشتراكها بين الجميع والحق في الجواب ان نقول الذات قد يعني بها
نفس الماهية والحقيقة وقد يعني بها نفس كونها ذاتا اعني استقلالها بالمعقولية وهذا المعنى
مشترك وهو امر ذهني من المعقولات الثانية اما الاول فلا   المبحث الحادي عشر

استحالة كونه مرئيا — انه تعالى يستحيل ان يكون مرئيا من علم شيئا ثم رآه يجد بين الحالتين فرقا [illegible]
تلك الحالة امرا زائدا عليه هو معنى الرؤية فيه وعلى كلا التقديرين لا بد في حصول تلك الحالة

تلك الحالة من المقابلة فهي لا تعقل الا في المتحيزات وهذا امر ضروري قد اتفق عليه جميع العقلاء ونازع فيه
الاشاعرة [illegible] وزعموا انه قد يرى من ليس في جهة فان عنوا بالرؤية العلم فقد صدق البحث في انه هل يعلم
حقيقة ام لا وان عنوا بها الامر الحاصل عند المقابلة فهو مستحيل في حقه وان عنوا بها شيئا ثالثا فهو غير معقول ثم
ذلك فقد استدل المعتزلة على انه تعالى غير مرئي بوجوه الاول انه لو كان مرئيا لكان مقابلا ولو كان مقابلا
لكان في جهة والمقدمتان ضروريتان والتالي باطل والمقدم مثله الثاني لو كان مرئيا لوجب
ان نراه الان والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان شرائط الادراك قد بينا انها اذا حصلت
وجب [illegible] سلامة الحاسة وكون الشيء بحيث يصح رؤيته فلا داخل حاصل فلو كان الله
[illegible] لزم المطلوب الثالث قالوا الرؤية مع السمع والحواس لا تسمع الا الاصوات ولم يكن
الباري تعالى صوتا حكي كونه ليس بمسموع وكذلك نعلم قطعا ان المرئي ليس الا الاجسام والاضواء
والحركات والسكنات والاجتماع والافتراق فلو كان الله مرئيا لوجب ان يكون
من جنس هذه وهذه الحجة سخيفة وفيها حوالة على الاولى الرابع [illegible] فهو لا
عن التمام [illegible] فلو كان الله تعالى مرئيا لكان
[illegible] مشروطا [illegible] والمقدم كذلك [illegible]
قوله [illegible] لا تدركه الابصار وتمدح بالنفي لان ما قبله وما بعده تمدح فلو لم يكن تمدحا
لكان [illegible] جدا فلا يصح مع الرؤية [illegible] في قوله تعالى لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا وقوله [illegible] الصاعقة وقوله وقد سألوا موسى اكبر من ذلك ولو كانت
الرؤية جائزة [illegible] الا من قوله وما كان لبشر ان يكلمه الله الا
وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا واشار بالحجاب الى معنى المجازي فانه [illegible]
من حيث انه ليس خطابه من غير رؤية لمن يخاطب من وراء الحجاب والجواب الاول من [illegible]
الوجه اما الاول فقد نازعوا في ضروريته بادعاء المعتزلة اما الثاني فبالمنع بالحصول
الادراك عند حصول شرائطه واما الثالث والرابع فبناءهما على القياس الضعيف اما
فلان الادراك عبارة عن الوصول واللحوق وهذا انما يعقل في المتحيزات ولانه يجوز ان يكون
المراد بالادراك المعرفة لا بالابصار والعقل [illegible] وان كان جائزا لكن المصير اليه [illegible]
من الجمع بين الادلة ولان قوله تعالى لا تدركه الابصار سالبة جزئية لانها نقيض الموجبة
[illegible] دخول الالف واللام على الجمع تفيد الاستغراق ولان المدرك ليس هو الابصار
بل هو المبصرون ولو سلم فلا نسلم انه تمدح بنفي الرؤية واي مدح في ذلك مع ان المعدوم

كذلك نفي المدح انما يكون بالمنع من الرؤية مع انها ممكنة . واما السادس فلا نسلم ان لن لنفي المؤبد
دليل عليه قوله ولن يتمنوه ابداً مع انهم يتمنون الموت في الآخرة . واما الاخيران فضعفهما ظاهر
الاستدلال على مطلوبهم بوجوه الاول ان الجوهر والعرض اشتركا في صحة الرؤية فلا بد لها من علة ولا
لان المعدومات لا يصح رؤيتها [illegible] ان يكون مشتركة لان المخلوقات لا يكون علة
ولا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث لانه عبارة عن الوجود بعد العدم فالعدم جزء في ماهيته
فلا يصح علته للصحة الوجودية واذا كان الوجود علة وهو مشترك فكل موجود كذلك الثاني ان
الممكن اذا اتصف بالعدم استحال واذا اتصف بالوجود صحت رؤيته الشيء مع غيبة دليل
على ان المدار علة للدائر ولا يجوز ان يكون لغير الوجود مدخل في العلية لان كلا منهما ان استقل بالتعليل
اجتمع على الاثر علتان هذا خلف . والا فيلزم الاجتماع حصول الاستقلال المفقود وعند الانفراد
فيكون الكلام في حصول الاستقلال كالكلام في الاثر الثالث ان موسى عليه السلام سأل الرؤية
ولو امتنعت لما سألها والجهل بها ممتنع الرابع انه علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن
فيكون ممكنة الخامس قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر المقرون بحرف
الى بمعنى الرؤية او تقليب الحدقة نحو المطلوب التماساً لرؤيته فان كان المقصود هو الاول
فهو المطلوب وان كان الثاني وجب صرفه الى المجاز لاستحالة الحدقة عليه واقرب مجازاته
الرؤية لان اطلاق اسم السبب على المسبب اولى المجازات السادس روي عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون
في رؤيته والجواب عن الاول انه امكان الضرورة فلا يصح وعن الثاني انا نجوبه قوله لا تدركه
هو الابصار بلفظ نقول ادركت الشمس وان [illegible] الابصار والادراك مع ما ذكرنا
مع ما صح الحقيقة على خلافه [illegible] الابصار سالبة جزئية فنقضها [illegible] لا نعصم
تدركه الابصار [illegible] وانه قد يصح [illegible] وهو دليل على العموم كما في السنة [illegible]
في النقيض سلب الادراك عن الابصار وهو سلب عن المبصر والمبصر من التمدح بعلم ولما بينا
فلان قول القائل ان زيد عالم عاقل كريم قبيح عند العقلاء والفرق بينه وبين المعدوم ظاهر
فان المعدوم لا يصح رؤيته الا لكونه ~~[illegible]~~ لكونه كاملاً في نفسه اما واجب الوجود [illegible]
فلانه لكمال لا يستحيل رؤيته [illegible] قوله المدح انما يكون بالنفي مع الامكان ضعيف
قلنا امكان

لان الكلام في الرؤية يستلزم امتناع الاحاطة التي هي بالمرئي وهو نقص في حق الخالق الكامل الموجودات
واما المنع من التأبيد في لن فهو طعن في النقل مع وجوده فان اهل اللغة نصوا على ذلك وقوله ولن يتمنوه
ابداً لا ينافي ذلك فان المجاز قد تستعمل مع ان لفظ التأبيد موجود ههنا فعلم ان المراد المجاز واما
ضعفه اما الاول فمن وجوه احدها لا نسلم ان صحة الرؤية مشتركة فانها اما وجودي لان جنسها وهو الامكان
~~[illegible]~~ عدمي ولان الجوهر غير مرئي على ما سلف ولان صحة رؤية الجوهر نوع مخالف لصحة رؤية العرض
لان صحة رؤية الجوهر لا تعرض لعروضها في العرض وبالعكس ومن شأن الامور المختلفة اشتراكها في اللوازم
الثاني لم قلتم انه يجب تعليلها فانه لو كان كل حكم معللاً لزم التسلسل وكيف يصح ذلك وعندكم ان
كون الشيء معلوماً ومخبراً عنه احكام غير معللة الثالث لم قلتم ان العلة يجب ان تكون مشتركة فانك
كون السواد مخالفاً للحرارة وبالعكس حكم معلل بالحقيقتين المختلفتين وبالجملة فقد بينا فيما سلف امكان
تعليل الامور المتساويات بالمختلفات الرابع قد بينا ان الوجود نفس حقيقتها على ما هو مذهب الاشعري
فكيف يصح ان يقال لا مشترك الا الوجود او الحدوث الخامس لا نسلم عدم المشترك وعدم العلم
بوجوب العدم وكيف ذلك وههنا وصف آخر وهو الامكان المشترك بين الجواهر والاعراض
فان قلت كيف يصح الامكان علة وهو عدمي ومن الجائز للمعدومات قلت عرضي انه الامر قسم غير
ما ذكرت على انا نقول لو كان الامكان عدمياً فامكان الرؤية عدمي ولا يلزم من حصول العلة
للعدم حصول المعلول لامكان التوقف على الشرط السادس لم لا يجوز ان يكون العلة هي العدم
السابع هذا الحس يصح عندكم فان عندنا الضد يصح وجود ضده السابع لم لا يجوز ان يكون
العلة هي الحدوث والحدوث ليس متقوماً بالعدم بل هو عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم التاسع لم
لا يجوز ان يكون العلة هي الوجود الممكن الحادي عشر لم قلتم ان مطلق الوجود اذا كان علة لزم ان
يكون وجود الباري علة لهذه الصحة فان وجوده مخالف وعلى تقدير المساواة لم لا يتوقف على شرط او
يكون مانع ولا يلزم من حصول المصحح حصول الصحة فان الحياة مصححة لوجود الشهوة . وان كانت غير
صحيحة في بعض الصور كالواجب الثاني عشر هذا الدليل يقتضي رؤية المشيئة كالطعوم والروائح
والقدرة والارادة الثالث عشر الجوهر ملموس والعرض كذلك فصحة الملموسية حكم مشترك فلا بد من
علة مشتركة وهي الوجود فيلزم ان يكون صحة الملموسية ثابتة في حقه تعالى اما الثاني فلانه مبني

على الدوران وقد سلف ضعفه على ان ما ذكره في كون العلة غير مركبة رافع للامور الضرورية
كالماهيات المركبة. المبحث الثالث ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لا لاصحابه ويدل عليه قوله تعالى
وقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة والنفي لتسوية الفقر والعقل وعن الرابع ان
الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال الحركة وهو معلق على المحال ولكن قد بينا في كتاب معارج
الفهم ان هذه الآية دالة على امتناع الرؤية وعن الخامس ان النظر المقرون بحرف الى لا يفيد
الرؤية وليس سببا للرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره. ثم نفيد طلب الرؤية
وح نقول لا يلزم من طلب رؤيتهم حصول الرؤية ولا امكانها او نقول يجوز ان يكون
المراد الى ثواب ربها ناظرة ويعني هذا الاضمار لان النظر المقرون [illegible] وضع لتقليب
الحدقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته وهذا انما يصح في المحدثات او نقول ان الى واحد
الآلاء والتقدير نعمة ربها ناظرة وعن السادس ان المقصود من الرؤية هناك المعرفة
الخفية التي لا يعتريها الشك فانه من المستحيل حمل اللفظ على حقيقته. المبحث الثاني

في انه تعالى غني

عشر في انه تعالى غني ذات واجب الوجود مستغنية عن غيرها لاستحالة افتقارها
عنه فيكون غنيا وهذا ظاهر وايضا ذلك الغير ان كان واجبا فهو محال لما بينا وان
كان ممكنا استند اليه فيكون مفتقرا اليه فكيف يفتقر الى ما يفتقر اليه والمتكلمون
طولوا في هذا الباب مع ضعف براهينهم ونحن نذكر ما فيها خلاصة ما افاد [illegible] من كلامهم
قال في المغني لو كان واجب الوجود محتاجا في جلب نفع او دفع ضرر لكان مشتهيا
ونافرا واللازمان باطلان والمقدم مثلهما بيان الملازمة ان النفع هو اللذة والسرور
وما يؤدي اليهما او الى احدهما والضرر هو الالم والغم وما يؤدي اليهما او احدهما واللذة ادراك
المشتهى والسرور اعتقاد حصول النفع واندفاع الضرر والالم ادراك ما ينفر عنه والغم اعتقاد حصول الضرر
او فوات النفع فكل من جاز عليه المنفعة والمضرة جازت عليه اللذة والالم ومن جاز عليه هاتان
الصفتان جازت عليه الشهوة والنفرة واما بطلان التالي فلانه لو كان مشتهيا فاما
ان يكون لذاته فيكون مشتهيا للشيء الواحد ونافرا عنه في الوقت الواحد هذا خلف

واما ان يكون شهوة قديمة وهو محال لاستحالة تعدد القديم واما ان يكون شهوة محدثة
فيكون محتاجا الى فعل الشهوة والمشتهي جسم هذا خلف ولانه لو كان مشتهيا ونافرا لكان جسما والتالي باطل
والمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان المشتهي هو الذي اذا ادرك ما يشتهيه صح جسمه وان نفر منه اذا
ادرك ما ينفر عنه فسد جسمه والله تعالى ليس بجسم وقال القاضي عبد الجبار لا دلالة على كونه محتاجا
غير سمعية. وقال سديد الدين محمود بن [illegible] صاحب المنهاج من الامامية لو كان محتاجا
فحاجته ان لم تكن موجودة في الخارج انتفت ولان الذهن ان طابقه الذي في الخارج
والا فجهل والاول يحتاج في نفسه وان لم يوجد الذهن وان كانت موجودة في الخارج
فان كانت واجبة الوجود تعدد الواجب وان كانت ممكنة فان استندت الى الواجب الوجود
بالايجاب بشرط لا [illegible] الشرط ان كان معلولا للواجب على الاطلاق لزم قدم العالم وان كان
بشرط تسلسل وان كان بالاختيار فهو محال لان الحكيم لا يفعل في ذاته الحاجة وان استندت الى غيره
فذلك الغير ممكن وهو محال والا لزم التسلسل [illegible] ثم اورد على نفسه بان قال عدم ما ذكرتم
الدور لان كونه حكيما انما تم بعد بيان كونه غنيا فلو عللتم بيان كونه غنيا لزم الدور واجاب
بان الحكيم يطلق على معنى الاول العالم بحقائق الامور والثاني التارك للقبيح الذي لا يخل
بالواجب والمقصود بالحكيم ههنا هو الاول فلا دور وهذه الحجة لا يخفى ضعفها. وقيل لو كان
محتاجا في ذاته لكان ممكنا ولو كان محتاجا في صفاته لكان وجود ذاته متوقفا على وجود تلك
الصفة او عدمها المستفاد من الغير فيكون ممكنا. المبحث الثالث عشر في انه تعالى واحد

في انه تعالى واحد

واجب الوجود لا يمكن ان يحمل على شيئين والا فان تميز احدهما عن الاخر بعد هذا الاشتراك فلا يخلو
اما ان يكون جهة الامتياز عارضة لجهة الاشتراك او لازمة او معروضة او غير ذلك فان كان
ما به الامتياز عارضا افتقر الى سبب [illegible] فيكون كل واحد من واجب الوجود
[illegible] وان كان لازما احتمال التعدد وان معروضا واجب الوجود عارض كان [illegible]
الوجود [illegible] ولكن قد بينا فيما سلف ان الوجود نفس الماهية والنفس يفتقر الى سبب وقد
بينا ان ما يفتقر الى سبب فهو ممكن فالواجب ممكن وان كان [illegible]

[illegible] وكان ليعد غير مركبة رافع للامور الضرورية

لو تعدد و [illegible] ان يتفق عليها المخالفة اولا والثاني باطل اما الاول فلانه لو كان احدهما موجدا

بانفراده فيصح منه ايجاد الحركة والآخر بانفراده فيصح منه ايجاد السكون فيمتنع الاجتماع ان

الضدين فهو المطلوب فان عدمت فليس وجودهما [illegible] المخالفة

واراد احدهما الحركة والآخر السكون فان وقع مرادهما لزم المحال وان عدم احدهما [illegible]

ترجيح غير مرجح وقول بوحدانية الصانع لاتفاق ان كل واحد منهما حكيم فيتحد فعلاهما لا تخالفا

ولان كل واحد منهما عالم بكل المعلومات فيكون عالما بوقوع احد الطرفين فلا يريد الآخر ولان

كل واحد منهما عالم بكون الآخر قادرا [illegible] فلا يخالف احدهما الآخر [illegible]

لطلبهما لكان هذا العلم [illegible] عن المخالفة ولان المحال انما لزم من الوقوع لا من صحة الوقوع لا

يجب عن الاول بانا نفرض الكلام في ضدين استويا في جهة المصلحة وهذا السؤال ساقط على راي

الاشاعرة وعن الثاني ان العلم تابع للوقوع الذي تابع للارادة فلا يكون مانعا [illegible]

لكل احدهما فان صرفها [illegible] عدم [illegible] والا لزم الترجيح بلا مرجح وعن الرابع ان المخالفة لما

المحال كانت محالا لان الممكن لا يستلزم المحال [illegible] طرف اقوى [illegible] احدهما

لو اشتركا في القدم [illegible] لان القدم اخص الصفات فيستلزم عدم الاثنينية [illegible]

ان [illegible] لا دليل عليه فيجب نفيه [illegible] لو جاز اثبات ثان لجاز اثبات ما لا نهاية له

الاولوية ونحن قد [illegible] ضعف هذه الطرق [illegible] وان السمع

يتوقف على الوحدانية فيجوز اثباتها به [illegible] وشبهات زعم قوم [illegible] العالم

الواجب الوجود لذاته [illegible] ذهبت الثنوية الى قدم النور والظلمة وان العالم

حدث بامتزاجهما [illegible] ان النور [illegible] لا يقوم بنفسه وان الظلمة [illegible]

[illegible] ان النور خير والظلمة شر والخيرات [illegible] من النور والشرور [illegible] من الظلمة

[illegible] في [illegible] والشر [illegible] الجزء

[illegible] من [illegible] وما ذهبوا اليه [illegible]

من جهة [illegible] لان [illegible]

في [illegible]

١٣٩

قد [illegible] ان الاجسام [illegible] وما ذهبوا اليه ان النور حي عالم قادر سميع بصير متحرك بذاته

واختلفوا فذهبت المانوية الى ان القوة على هذه الارادات قوة واحدة [illegible] الالات

[illegible] وذهبت [illegible] لكن ادراك [illegible] واختلفوا في الظلمة [illegible] نفيت عنهما هذه الاوصاف

وذهبت المانوية الى انها موصوفة بها [illegible] من البطلان ما تقدم آنفا [illegible] ذهبت المجوس

الى اثبات صانع للعالم قادر حكيم غير جسم ولا جسماني في عالم منزه عن الشرور والنقائص سموه يزدان

ونسبوا الشرور الى الشيطان وذهب بعضهم الى انه محدث [illegible] حدوثه انه عرض ليزدان

فكرة في نفسه [illegible] كيف يكون حال [illegible] غيره فتولد الشيطان من هذه الفكرة ثم كان

[illegible] هذا الكلام [illegible] دال على [illegible] ثم قال

الشيطان [illegible] ان يكون الذين اتخذوا [illegible] خير وشر [illegible] وذهبت النصارى الى انه

تعالى واحد ليس بجسم فهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالاقنومية [illegible] ان ارادوا بالجوهر المعنى المصطلح عليه

بين الفلاسفة [illegible] مغاير الحقيقية [illegible] في مرادهم

[illegible] فيه ان هذه الاقانيم اما ان تكون ذواتا متغايرة [illegible] كما يقوله [illegible]

واما ان يكون احوالا كما يقوله ابو هاشم واما ان يكون احكاما كما يقوله ابو الحسين فان كان الاول

[illegible] مذهب الاشعري وان كان الثاني [illegible] مذهب [illegible] ثم فان كان الثالث

سلم الا انهم [illegible] الاقانيم [illegible] وهذا غير معقول [illegible] والذي [illegible]

[illegible] ان الاقنوم الاب [illegible] الذات [illegible] وان الاقنوم [illegible]

الاقنوم الروح القدس [illegible] الا في اللفظ الا انهم قالوا [illegible] ان الاقنوم [illegible]

[illegible] عيسى [illegible] ان كان انسانا وان عيسى هو خالق الخلق وانه [illegible] الموتى واختلفوا في كيفية

[illegible] فقالت اليعقوبية ان الكلمة [illegible] وخالطته وحصلت [illegible] هو المسيح فقالوا انه

[illegible] جوهر من جوهرين [illegible] الاقنومين وقالت النسطورية ان الكلمة [illegible]

فقالوا ان المسيح جوهران اقنومان وقالت الملكانية [illegible] الاتحاد [illegible]

وقال بعضهم ان الاتحاد [illegible] ان اشرقت فيه الكلمة كما تشرق الصورة في المرآة [illegible]

... ذكر ... لعله غير مركبة رافع للامور الضرورية

٤
اليه وهذه الاقوال لا تخلو عن فساد فانه كيف يتصور اتحاد صفة من العلم بذات من جسم ومطلق الاتحاد
قد ابطل بما سلف وتنزه عنهما ان بعد الاتحاد ان كان المتحد جوهرا كان العرض جوهرا وانقلب
وان كان عرضا كان الجوهر عرضا هذا خلف وان لم يكن جوهرا ولا عرضا لزم ارتفاع النقيضين
فاعلا ... اليه اعدامهما واحداث ثالث . البحث الرابع عشر في اسمائه تعالى اعلم ان الاسم قد يكون
هو المسمى وذلك لان الاسم عبارة عن اللفظ الدال المجرد عن الزمان وان الاسم اشارة الى اللفظ
الدال على مسماه ومن جملة المسميات لفظ الاسم وقد يكون مغايرا له كالمصدر الدال على معنى ما
للفظه اذا عرفت هذا فنقول الاسم اذا اطلق على الشيء فاما ان يكون المسمى به ذات الشيء او
يكون داخلا فيها او يكون خارجا عنها والدال على الخارج اما ان يكون دالا على الموصوف
بتلك الصفة او على ذات الشيء مع كونه موصوفا بتلك الصفة والدال على الصفة اما ان يكون
دالا على صفة حقيقية فقط او اضافية فقط او سلبية فقط او ما تركب من هذه الاقسام واختلف
في انه هل لذاته تعالى اسم ام لا انكره الاوائل لان الواضع ان كان هو الله تعالى وقصد تعريف
نفسه فهو محال او تعريف غيره ذاته فهو ايضا محال وان كان غيره فلا بد ان يكون ذلك الغير
عارفا به وقد بين ان حقيقته تعالى غير متعقلة لبشر وقد ظهر ان هذه المسئلة فرع على قولنا ذاته تعالى
معقولة او لا واتفقوا على انه يصح ان يكون له اسم دال على جزء معنى فانه غير مركب واما
الاسماء والالفاظ الدالة على الصفات فقد مضى منها قسم والاصل الذي يبتنى عليه انه هل
يجوز وصف الله تعالى بشيء مما يوصف به غيره ام لا اتفق المسلمون على ذلك وذهبت الملاحدة
وجهم بن صفوان الى المنع من ذلك وقالوا لا نطلق عليه وصفا مما يوصف به غيره لوقعت الشركة
ثم نفتقر الى مميز فيقع التركيب وهذا خطأ لان التركيب انما يقع على تقدير الشركة والمباينة
بالذات ومع ذلك فقد انكروا الاجماع والقرآن الذي وصف فيه الله تعالى نفسه بكونه تعالى
عالما وغير ذلك . البحث الخامس عشر في بقية الصفات على راي الاوائل قالوا قد ثبت ان الاول
تعالى لا يجوز ان يقتضي شيئا الا الامور اللائقة لانه يكون نقصا الا شيء في وجوده واجب
الوجود وانه لم يخل عن شيء ... من جهته وذلك يقتضي انه ... وطريق
ان ...

في ارتفاع عنى

١٣٤
٥
ان ... الافعال المحكمة الصادرة عن العالم ... علم الله تعالى ... وعليه يجب ... عن ... ذكره
اراده ... بعد ترددها ... المعنى الغاية ... ولكن ... العلم ... وعلى ...
... لان المعنى هو ادراك العقل ... لكن معقول ... وجود
... ولا ... ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض ولهذا قد ... الذي
... من غير عوض ولا عوض لكون جوادا ... بعض المتاخرين ... لم يكن القصد ... غير ...
في الوجه لان ... الواقع على راس عدو ... جوادا من حيث ... عدوه ... القصد ...
بعض المحققين ... ان الجود ... لا يكون جوادا اذا ... ما ينبغي بالذات الا اذا ... ما ينبغي
بالعوض وليس كجواد ... لم يصدر ... بالذات ... بالعوض لان ... الحكم
الطبيعة ... كمال نفسه ... على راس ... انما ... بالعوض
على الراس لا يقتضي الموجب ... يقتضي اختلال ... اخر ...
... ثم ان ... لا يكون ... عدو ... اخر بالذات من العوض
... لا يكون ... الى ذلك ... بالذات ... بالعوض
... ان المتكلمين ادعوا الضرورة في ان ... لا ... فانه لا يكون جوادا ... الطعن
في ... لا يكون ... في هذا الحكم القطعي ... ذاته وفي صفاته
... وفي الصفات الحقيقية ... الا ... في شيء من هذه ... الغير
... وهو ... لانه غني ... شيء ... في ذاته ... ذلك
... الثالث ... الواجب ... يكون
... فهو ... وهو ... الكلمات ... وهو حق
... لانه لو وجب في صفاته وذاته لم يكن ... عدم ... حق
لان ... عدم ... الشيء من حيث هو ... الوجود يصح ان يكون ... كل
... ذاته ... لان الحكمة معرفة الاشياء ولا ...
بالحكمة ... في ذلك في حقه تعالى ... وجب ... بالحكمة وغيرها

... في الحكمة

... ذكر ان لعلو مركبة رافع للامور الضرورية

بمعنى انه قهار العدم بالوجود والتحصيل ويوسمه قوم بمعنى انه قائم بذاته مقيم لغيره كلا الكلي
في الصفات قسم الاوائل الصفة على اربعة اقسام (١) صفة حقيقية التي لا تغيرها الاضافة كالسواد
والبياض وثانيها الصفة الحقيقية التي يلزمها الاضافة ولا تتغير بتغيرها كالقدرة وثالثها صفة الحقيقية
التي يلزمها الاضافة وتتغير بتغيرها كالعلم ورابعها الصفة الاضافية المحضة ككاتب من وارث
القسم الصفات التي من باب الوجوب للاشياء اما ان يكون بحيث يجوز ان يكون الشيء
بها سابقا او لاحقا عنه فذلك الشيء موجود او معدوم وذلك لا لامكان الوجوب لماهيات الممكنة
الوجوب او الامكان او الوجوب بها بذاتها وشرط الشيء قد يجوز ان يكون له حالة الوجود
والعدم كالحوادث فيكون في كل واحد من الحالتين متصفا بتلك الصفة وقد يجوز ان يكون له
احدى الحالتين لا غير وهي الوجود كالازليات فيكون في تلك الحالة الواحدة متصفا واما ان
يكون بحيث لا يجوز ان يكون الشيء الموصوف بها سابقا لها بل سببها امر خارج ثم اعتبر
موجودا مع ان يجوز يكون موصوفا بتلك الصفة وان كان عدم وجوده ولا يمتنع ومثل هذا
القسم يمتنع ان يعتبر له في نفسه حالتا الوجود والعدم ولكنه انما يجوز ان يكون متصفا
الصفة في احدى الحالتين وذلك كالوجوب لماهيات الممكنة الوجود فان كل ماهية
ممكنة الوجود فانها تتصف بالوجوب حال كونها موجودة ولا يجوز ان يكون الماهية سببا لتلك الصفة
بل يكون امرا سببه امر خارج واما ان يكون بحيث لا يجوز ان يكون الموصوف بها سببا
لها ولا يتبعه امر خارج سببا لها ولا يتصور تصحيح لمثل هذا الشيء الا ان يكون في حالتي
وجود وعدم بل ليس له الا احدى الحالتين وهو الوجود وذلك مثل وجوب الوجود
للاول فانه لا يجوز ان يكون هو نفسه سببا لوجوب وجوده ولا امر خارج سبب
فذلك لا يجوز ان يكون له حالتا وجود وعدم **المبحث السادس في العدل**
وفيه مباحث الاول الفعل على ضربين اما ان يكون له وصف زائد على حدوثه واما الا يكون
كحركة الساهي والنائم والاول على ضربين حسن وقبيح والحسن على ضربين احدهما ان يكون له وصف
على حسنه وهو المباح والثاني ان يكون له وصف زائد عليه وهو على قسمين احدهما ان يكون

١٢٣

ان يكون المدح متعلقا بفعله وغير ذم في تركه وهو المندوب والثاني ان يكون المدح متعلقا بفعله
والذم بتركه وهو الواجب والقبيح هو الحرام وهو الذي يستحق فاعله الذم اذا عرفت هذا فنقول ذهبت
المعتزلة الى ان الافعال حسنة لوجه يقع عليها وقبيحة لوجوه تقع عليها وغير ان يكون لله امر او نهي
وغير وعنوا بالوجوه اقتران امور راجعة الى النفي والى الثبوت كما وهما لمقتضى العقل عند العلم بتلك
الوجوه ان الفعل حسن او قبيح الذم او المدح لفاعله وكذلك في الافعال وذهبت الاشاعرة الى ان الافعال
انما تحسن بامر الشرع وانها تقبح بنواهيه والحق عندي مذهب المعتزلة والدليل عليه ان
بداهة العقول تشهد بحسن الاحسان والصدق وقبح الظلم والكذب ولذا طلب منهم العلة في ذلك رجعوا الى ان الاحسان
نافع والمدح والظلم قبيح فاعله الذم ولذا علموا بالحسن والقبح الى الوجوه والاعتبارات
التي تقع عليها الافعال ولو لا علم منهم بذلك ما رجعوا اليها وللشيخ المعتزلة طريق اخر وهو ان المضطر تعدادا
يقبح اذا كان علمه ان اشتغاله بالظلم ادى الى القبيح ولو ان الانسان مع الوصف ... ولكن قد يقضي
في ما يعتقد سفه الدوران مثله ذهبت المعتزلة الى ان العلم بحسن بعض الاشياء وقبحها بعضها
ضروري كرد الوديعة وحسن الصدق الى نفع ومنفعة نظري كحسن الصدق الضار وذهبت الاشاعرة
الى ذلك معلوم بالشرع وانه لا حسن ولا قبيح في العقل لولا امر الله به لما كان حسنا ولولا نهيه
رد الوديعة لكان قبيحا وذهبت الحكماء الى ان العلم بحسن الاشياء وقبحها مستفاد من العقل العملي
اقتضته السنة لو اتبع مذهبهم من وجوه احدها انا نعلم بالضرورة حسن رد الوديعة وقبح الظلم وان لم
نعلم على طوله او قصره او لونه او كون الكواكب في السماء فان العقلاء باسرهم متفقون على ذلك
وان فرض عدم الشرع الثاني ان كثيرا من العقلاء قد اعترفوا بحسن الاشياء وقبحها كالبراهمة
الملحدة والثالث لو لم نعلم بالعقل قبح بعض الاشياء وحسنها لم نعلم بالشرع فان قلنا بالحسن والقبح
لكان من الشرع وهو انا اذا لم نعلم قبح الكذب ثم قال في ان الله سبحانه ان هذا الشيء قبيح او نهى عنه
وامرنا بالقبيح لانا حينئذ لم يمكن عالمين بانه حكيم لا يفعل القبيح فوجب القول بان العلم بالافعال
والحكمة من الواجب ان الحسن والقبح لو استندا الى الاوامر والنواهي لكان ... مع الامر او الضرورة
تحصيل الكفر الذي يامر به الكافر وتصحيح الايمان الذي نهى عنه وان قالوا انه لو ثبت الامر في غير

ذكر ان لعدم تركه رافع للامور الضرورية

١٣١

وتعلم قطعا ان ما يكونه خالقا وقيل ان قالوا انما يجب طاعته تعالى لحكم بوجوب الطاعة ان
استند الى العقل اعترفتم وان استند الى السمع فنحن انما الزمناكم في الشرع لم كان امره واجب
فان قالوا الاوامر من المالك لعبيده والامر والنهي تأثير في الحسن والقبح كالمالك من اوامره في حسن
حكمه ونهيه ما يتبعه حسن قبحه من الشرع بالملك لله ان استندتم في العلم بحسن تصرف المالك في ملكه الى
العقل اعترفتم وان كان الى الشرع فقد تكلمتم لانا الزمناكم فيه الخامس لو جوزنا كون ا
عتقدت حسن الصدق وقبح الظلم لشبهه لا لعقل وحقيقة لجوزنا ان تكون قوم يعتقدون
قبح الصدق وذم من اسعه والاستحقاق بالحسن والاساءة الى الله والاحسان الى المسيء لاجل شبهه
عرضت لهم لان العقل غير قادر على جواز الاصول لما كان بدائها بالبديهة قطعا فان العقلاء بأسرهم
واخبرهم مجبر على ذلك ورجعوا الى تكذيبه لنا منهم الى ان ذلك ممتنع عقلا كذلك الدول
والحجة الثالثة من هذهبهم بوجوه الاول ان العلم بقبح الاشياء وحسنها لو كان ضروريا لوجب
مساواته بالاعتبار لكون الكل اعظم من الجزء لعدم التفاوت في الضروريات وكانت العقلاء
بأسرهم مشتركة فيه ولو كان نظريا لكان يحتاج الى حاجة مثل حقيقة من تأمل جميع العلم لكن
مطلق ومن اتفق على العلم به بالضرورة الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اوجب على الانسان فعل ما
بحسب السؤال ان كان حسنا لزم الظلم وان كان قبيحا لزم قبح الصدق الثالث انه تعالى
كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به ومن جملته انه لا يؤمن فكلفه بالجمع بين النقيضين
الرابع ان العلم بعلم من الكافر انه لا يؤمن فكلفه بالايمان تكليف بما لا يطاق الخامس انه تعالى
لا كذبن غدا ان حسن صدق لزم حسن الكذب وان قبح لزم قبح الصدق السادس ان الحق
نفي الجبر لانه انما كمن النظر والنظر مجموع معلوم لا يستلزم الجهل والا لكان التعارض كاذبا
السابع لو كان الفعل قبيحا لكان اما من الله وهو باطل اتفاقا او من العبد وهو باطل لان الدواعي
العبد ليست اختياريه الثامن انه لو كان الفعل حسنا وقبيحا لوجه عائد اليه لكان العقول
تقتضي العلم وهو باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان قبح الظلم ما سره ثبوت وجه
نعم كان قبحه معللا به لزم العدم التاسع ان المعدوم قد يتصف بالحسن والقبح فلا يكون ان وصفين

في الرد على الحكمة

١٣٧

ثم بينهم بيان الاول ان ما كان حسنا كان تركه قبيحا والترك عدمي ولان الافعال الحسنة
والقبيحة تتميز ودخولها في الوجه يكون حسنة وقبيحة الثاني ان جهة قبح الكذب ان كانت
الى مجموع حروفه الذي لاحصول له كان العدم موصوفا بالقبح الثبوتي وان كانت ما فيه كل واحد من
كان كل حرف كذبا وكل كذب جزء لكل حرف جزء الثالث اذا قال زيد في الدار ولم يكن
فيها كان قبحا فلا يقتضي للقبح ان كان ذات تلك الالفاظ فليس لزم القبح وان طابق والا كان
بالملازم بعدم كونه في الدار كان العدم متصفا بالثبوت وان كان المجموع كان العدم جزء من العلة ان
كان امرا آخر نقلنا الكلام الاخر ان لم يكن لازما لتلك الالفاظ مع عدم كونه في الدار لم يكن الكذب
والا كان لزم فعلة اللازم لتلك الالفاظ مطلقا ومع العدم فيعود البحث الرابع انه لو كان القبح
صفة حقيقية لما اختلف باختلاف الوضع والتالي باطل والمقدم مثله والشرطية في بيان بطلان
التالي ان الواضع اذا وضع قولنا قام زيد لغير الخبر لم يكن التلفظ به قبيحا عند عدم قيام زيد الجواب
عن الاول لم لا يجوز حصول التفاوت بين العلم لانا نسلم ان التفاوت في العلوم يخرجها عن كونها ضرورية
فان بعض التصديقات البديهية يكون اجلى من بعض فيكون تصورها اجلى وتحقيق الثاني
كتب عليه النور بحيث يخرج منها عن الكذب لا تعالى بلفظ لا يلزم من ذلك عدم الوثوق باخبار الله
لانا نقول لو اخبر الله تعالى بخبر يدل ظاهره على امر مع عدم ارادة ذلك الظاهر وعدم قرينة
صارفة عنه لكان الكلام لغوا وبه يتبع بخلاف ما نحن فيه ولا اذ العارض يمنعان وجه البعيد الى
الثالث قبح والصواب القبح قد يتخلف عن الكذب في بعض المواضع لمانع ولا يخرج ذلك الكذب عن قبحه
ولا يلزم من ذلك ان يكون كل كذب قبحا لذاته الرابع ان الاحكام العقلية الضرورية قد تتخلف
بعض المواضع لمانع فلا نسلم ما ذكره التوقف يحول والعلم به المطلوب فيه جهة حسن لا من حيث كونه
كذبا من حيث انشاد مع المخلص وفيه جهة قبح من كونه كذبا والجهتان متغايرتان وما فيه جهة الحسن
لا يلزم ما فيه جهة الحسن فهو ملزوم لما من فيه الثالث انه كلف ابا لهب من حيث التكليف
يمكن لا من حيث وقوع الاخبار بانه لا يؤمن وهذا العلم جواب عن الرابع فان العلم لا يخرجه عن الممكن

... لعدم تركيبه رافع للامور الضرورية

من الملائكة والكافر مكلف بالايمان من حيث هو ممكن لا من حيث فرض العلم فانه اذا فرض (حيث)
العلم بالكفر صار معه فرض تكليفه لان العلم لا بد فيه من المطابقة ومع فرض احد طرفي النقيضين
لا يمكن فرض الآخر وعن الخامس انه يجب عليه ترك الكذب وفعله وجها واحدا من وجوه
الحسن وهو الصدق واذا ترك الكذب يكون قد ترك قبيحه العزم والكذب وهو وجه حسن
وفعل وجها واحدا من وجوه القبح وهو الكذب ولا شك ان الثاني اولى وعن الثالث انا ...
ان الكذب يجهل لازم من المقدمات ... ان لسبب قوة الوهمية وترك ...
... العقلية وعن السابع بالمنع من كون الفعل مخلوقا للعبد وعن الثامن ان الظلم انما يقبح
قبيح وجوده مع ... ان الفعل اذا فعله كان بحيث يستحق الذم ... الحنفية ليست ...
... ان ... والحق وان كانت ان ... مع ... وجدت ...
عنها الجزاء ... ولكن ... الحسن والقبح وصفي ... الجواب عن الثاني وعن الثالث
الحكم بالاعتبار الذي ... كون الكلام خبرا او صدق ولكن باعتبار كونه حسيا وحسن وعن
الحادي عشر ان العلم بالخبر بشرط ان لا يكون مطابقا ولا يلزم من ذلك تعليق الامر ...
بالامر العدمي وعن الثاني عشر ان الاخبار الكاذب هو المقتضي للقبح وهو معنى معقول وان اختلف
حقيقة العبارات. البحث الثاني في ... ادعى ابو الحسين وجماعة انه ضروري
وهو حق عندي وذهبت طائفة من المعتزلة وبعض الامامية والزيدية الى ان العلم بذلك كسبي وذهب
جهم بن صفوان الى ان ... لا ... الا الله وذهب الاشعري والنجارية الى ان المحدث هو الله تعالى
لا غير وان العبد مكتسب وهؤلاء اثبتوا للعبد قدرة ونسبوا الفعل الى الله تعالى واما جهم فانه لم يثبت قدرة
للعبد ثم اختلف القائلون بالكسب في تفسيره فذهب الاشعري الى ان معناه ان الله تعالى اجرى عادته
بان العبد متى اراد الطاعة فعلها فيه ... القدرة ... والعبد متمكن من الاختيار وان كانت القدرة
... الاثر فيها في الفعل فذهب اصحابه الى ان معنى الكسب هو ان القدرة الحادثة لها اثر في ...
... ذلك الاثر غير الاحداث ... وذهب بعضهم الى ان ذلك الاثر كون الفعل طاعة او معصية

وعبثا وغير ذلك من الصفات ... التكليف وبها يستحق المدح والذم وذهب اخرون
الى ان ذلك الاثر غير معلوم وذهب ابو اسحاق الى ان الفعل يقع بقدرة الله وبقدرة العبد ...
الامر الثاني ان الله تعالى يخلق الارادة والقدرة ثم العبد ثم ... الفعل وهو قول الجويني
وامام الحرمين لنا ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن المدح على الاحسان وقبح الذم عليه ...
على الاساءة ولولا ان العلم الضروري يكون الفعل صادرا عنا لما صح منا ذلك لا يقال ...
مع الفعل انما يكون بعد العلم بكون الفعل صادرا منا ... المدح وكذلك الذم ...
في العلم بذلك لزم الدور لانا نقول لا نسلم ... للعلم بكون العبد فاعلا ...
او عين الضرورة ... حصل ... في كون ذلك العلم ضروريا ...
عن هذا السؤال والسنة ... من وجوه الاول ان الافعال ... لكان ...
لا يبقى فرق بين ... و... الجماد ... ان البديهة ... الفرق ... الى ...
لو كان ... لا يقع ... تكليفا وان ... في ... المقدم ...
الثالث يلزم الظلم لانه يخلق ... القبيح ... عليه الرابع ان ...
... عند ... ولو لا ... لجاز ان ... وان ... والعدم وان ... الخامس
ان الله تعالى ... الفعل الى العبد بقوله فويل للذين يكتبون الكتاب ... ان يتبعون الا
الظن حتى يغيروا ما بانفسهم ... كل امرئ ... كل امرئ
بما كسب رهين ... فاسخطكم ... لم ... الى الله ... الامر ...
الكافر على كفره وعد بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية كقوله اليوم تجزى كل
نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون ... الذي ... تجزى كل نفس بما ...
هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ...
ذكره ... اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا ... والذين كفروا بعد ايمانهم ...
بما كانوا يعملون ... مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل ... الله ...

... لا ... ذكره ... ان ... فو مركبة رافع للامور الضرورية

من الظلم بقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا ونسب الكفر والمعاصي
الى العباد بقوله كيف تكفرون بالله وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين
لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله ومن المعلوم القطعي انه يستحيل ان يخلق في الكافر الكفر
وفي العاصي العصيان ثم يوبخه عليه ان الله تعالى خير العباد بقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا الى غير ذلك ... مما يدل على ان الطاعات بقوله وسارعوا
الى مغفرة من ربكم وامرهم بالطاعات بقوله اركعوا واسجدوا وافعلوا الخير لا يقال هذه الآيات معارضة
بمثلها في قوله والله خلقكم وما تعملون وما تشاؤون الا ان يشاء الله فلا يريد ... الا بيان لانا نقول
نجيب عن هذه الآيات بحسب ما ذكرنا وما ذكرتم قال ... انه لو انزل القرآن لكون
حجة على الكافرين لا لهم ولو كان المراد من هذه الآيات اضافة الكفر اليه تعالى لكان النبي محجوجا
بان يقول له الكافرون كيف تأمرنا بالايمان والله قد خلق فينا الكفر ... عن الحق ...
ان يقول لو انا قصدنا الى ايجاد شيء وجدت ولكنا اكثر ... ولك القصد على ... الشاء
التي ولكن ... الى الدوران ثم انا نقول هو شيء ... من ... اذا ... يحب
... ومن ... الله ... ان ... بالقوة ... والا ...
... بالسلوك ... الكيم ... فاحش ... ان ... تقدر ...
... لا ... وانه يجب ... لم ... ان ... هذا العلم ...
فاعلين لكسب ... من ابي الحسين ... الاشعرية بوجوه الاول ان العبد الفاعل ان
تمكن من الترك فهو المطلوب وان لم يتمكن فان لم يتوقف ترجيح الفعل على مرجح لزم ترجيح الممكن من غير
مرجح وان توقف فذلك المرجح ان كان من فعله تسلسل وان كان من غير ... فان كان
الترك ... مرجح ... والا لزم الجبر ... فلو كان العبد موجدا لافعاله لكان عالما بها
... بعد ما تقدم منه بان ... ان القادر لا ... الا ... ولان ...
لا ... القصد الكلي والقصد ... بالعلم وبيان ... الى ... فان ... لا ...

في ... اعني

اختيار ... ولا يعلم كيفية ... والبطء ... بالحركة وان ... غير عالم ... الثالث ... وغيره
... في آن ... الرابع لو كان العبد قادرا لكان ... غير مقدوره ... من انه ... قادر على
الممكنات ولانه قادر ... فهو قادر ... الله ... والا لزم وقوع
... لانا ... ان العبد ... الله ... انه ... ثم ... انه ما
... ان ... ثم ان العبد ... فان ذلك الفعل ... القادر ... بطلان
اللازم ... الفعل ... والجواب عن الاول ان المختار
ان يرجح احد الطرفين على الاخر من غير مرجح وهذا ... في حق الواجب ... الرجح
للفعل هو الارادة ولا يخرج ... كونه قادرا ولانه في الاستواء ... لا ...
للفعل ... ان ... العبد في ... نعمة ...
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ... ان العلم ... ممنوع وان ...
... عدم ... الجزئي ... القصد الكلي ... الحركة انما ... حركة
... ولان الا ... الى الجزء ... كان ...
... العلم لزم الدور ... الاخير ... الثالث ان ... اقوى ... العبد ...
... الدليل ... هذا بعينه هو الجواب عن ...
... الذات غير مقدوره ... العبد ... لا يقال المقدور هو الذات ...
... لانا نقول هذا ... ان كان المقدور هو الذات وحدها والوجه وحده
... والا ... المعدوم المعتزلة ...
... اثبات ... العبد ... عدم الامر والنهي ... لانا نقول ...
اما ان يكون له ... او لا يكون فان كان الاول فهو المطلوب وان لم ... قول ...
... نقول لابي الحسن كيف ... من قول المعتزلة بان العبد ...
... لان الله تعالى ... غير ...

... هذا القول ...

في ... الخلق ...

... [illegible] ... فهو مركبة رافع للامور الضرورية

في اللون لانه حق فيه بفعل واحد بعضه قد ذكرنا في [illegible] قسمه الى المباشر والمتولد
والمخترع واختلف الناس في المتولد فذهبت المعتزلة الى انه ما تولد من فعل العبد فهو فعله
وسواء تولد عن فعله المباشر او تولد عن فعله المتولد عن المباشر وذهب معمر الى انه لا فعل للعبد الا
الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل وذهب ثمامة من المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وما لا
لا فعل له الا ما يبتدأ في محل قدرته وما يجاوز محل القدرة فهو واقع بطبع المحل وعند الاشاعرة
ان المتولدات من فعل الله تعالى وليس فيها ما هو كسب للعبد والحق عندي المذهب الاول ويدل عليه
والمذاهب في المسئلة الاول [illegible] المدح على ما يقع من افعال المتولدة كالكتابة والبناء ويعني
الى بعض او كالقتل وهذا انما ذكرناه استدلالا على [illegible] في هذا الاعتقاد [illegible] ويبطل قول
من قال ان الفعل [illegible] عن طبع المحل انه لو كان كذلك لدام ولما اختلف [illegible]
فيه والتولد كلها باطلة لتقدم مثله لا يقال الافعال الاختيارية يجوز ان لا يقع المتولدات ليست كذلك
فلا يكون اختياريا فانه ان بعد حصول السبب يجب المسبب والواجب لا يكون مقدورا
نقول لسنا نعني بكون المتولد مقدورا انه يجوز ان لا يقع مع وجود السبب بل بمعنى انه يجوز ان لا يفعل السبب فلا
يفعل المسبب لا يقال لا دلالة في الحسن والقبح على كون المتولد من فعل العبد فانا نذم من القى
في النار واحرق مع ان المحرق هو الله بواسطة النار لانا نقول الذم على الالقاء لا على حصول الالم
لا على الاحراق مسئلة بعض المتاخرين [illegible] الشافعي في قول ابي الحسين البصري [illegible] القول
والقول [illegible] عقيب [illegible] والداعي [illegible] فان [illegible] وجوب [illegible] غير ثابت للعدل
الفاعل [illegible] حيث [illegible] انما هو [illegible] يجوز ان يفعل وان لا يفعل وهذا [illegible] في وجوب الفعل
انضمام ارادة او شيء آخر من شرائط التاثير مسئلة قالت الاشاعرة [illegible] المعتزلة انا نعلم [illegible]
بحيث [illegible] عند الخلط [illegible] العفص والزاج كون [illegible] ما ذكرتم [illegible]
[illegible] وقوع اللون [illegible] البصريون [illegible] فقالوا ان اللون [illegible] الزاج فاذا
اقترن بها ماء العفص ظهر والقول [illegible] بطلانه واجب [illegible] بان اللون يقع عند الخلط لا بسببه.
بسبب مزاج العفص والزاج [illegible] تسليم ما هو كلام الاشاعرة [illegible] في انه لا

في ارتفاع [illegible]

لا بفعل القبيح ولا يخل بالواجب لان له صارفا عن القبيح وداعيا الى الحسن [illegible]
وجود الصارف [illegible] عالم بقبح القبيح [illegible] عنه [illegible] عدم القبح [illegible] الداعي
لان الحسن [illegible] ارادة [illegible] المريد [illegible] الفعل [illegible] جاز ان يفعل القبيح لجاز
انه اظهار المعجز على يد الكذابين وان [illegible] الى [illegible] الشرك وعبادة [illegible] وكفر
النعمة [illegible] لا يجوز ان يظهر المعجز على يد الكذابين لانه [illegible] ان يعرف صدق
الرسل ولا طريق الا المعجز فلو جاز ان يظهره على يد الكاذب لانسد باب [illegible] لان نقول
[illegible] هذا الغرض ان كان لعدم قدرته [illegible] الوقوع [illegible] فانه ليس [illegible]
القدرة [illegible] الى [illegible] ان [illegible] لا [illegible] على التكليف فهو [illegible]
لا يقال انه تعالى كلف [illegible] من [illegible] وهو قبيح لانه ان كان لا لغرض فهو عبث قبيح وان
كان لغرض [illegible] فهو محال وان كان الى المكلف وكان ضررا فهو قبيح وان كان نفعا فهو
[illegible] العدم [illegible] التكليف الا [illegible] وان كان [illegible] فهو قبيح لان [illegible]
[illegible] قبيح لا [illegible] الى المكلف فهو تعريض للثواب ومعنى ذلك ان يجعله
بحيث يتمكن من الوصول الى [illegible] وهذا الغرض قد حصل [illegible] ارادة القبيح قبيح [illegible] ارادة
[illegible] قبيح [illegible] من [illegible] لا يريد القبائح [illegible] ولان له داعيا الى [illegible]
من حيث انه حكيم [illegible] الى الحسن [illegible] حسنة وله صارف الى [illegible] لحكمته [illegible]
ولانه [illegible] عن المعصية [illegible] ان ارادة [illegible] كراهة المعصية [illegible]
الامر [illegible] الطلب لا على الارادة [illegible] فلان الطلب لا [illegible] مغايرة
[illegible] عنها ولان مريد القبيح ناقص [illegible] عنه ولان القبيح قد دل على ذلك [illegible]
[illegible] ارادة [illegible] وكراهة الطاعة من العاصي [illegible] المعصية [illegible]
[illegible] المعتزلة كون [illegible] من حيث [illegible] ارادة [illegible] ولانه حكيم
[illegible] لا [illegible] الامر [illegible] وتقريب [illegible] الاشاعرة
على [illegible] تعالى [illegible] موجود على [illegible] موجود [illegible] من [illegible] ارادة [illegible]

فكأن لعدم تحركه راجع للامور الضرورية

فظاهر انه من الكافر لفعل بنفسه بالتخلية بطريق الشقاق والمقدم مثله واشار اليه فخر بلان الامر مع
اذ ذاق رضا لفعل من لم يبع مراده ولان علم من الكافر انه لا يحصل الحكيم لا يريد ما علم
انه لا يكون دليل تكونه على ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولو شاء الله لامن من في
الارض كلهم جميعا ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وغير ذلك والجواب عن الاول انه مبني على الاصل
الفاسد وقد سبق بطلانه فيما مضى وعن الثاني انه تعالى لم يوصف بالعقوبة من جهة انه
اراد الايمان بل من جهة انه ما اختار من العبد لا الاضطراري وهذا الازم عليكم ايضا فانه تعالى امر الكافر
بالايمان مع انه لا يقع وعن الثالث لا نسلم ان الحكيم لا يريد ما لا يكون اذا كان محققا
من الكافر والدليل تسمى شاول ولا نسلم فانه من قول من اثبات التشبيه لله تعالى في خلق
الايمان والكفر فانه تعالى قادر لو اراد وقد سبقه وهو ثابت انه تعالى حكيم
لا يفعل الا لغرض والا لكان عابثا تعالى الله عنه والاوائل رجعوا في ذلك قالوا والا لكان
ناقصا لان من من فعل لغرض لو لم يستفد منه انه قد فعل ما هو حسن به في نفسه وما هو حسن
غير ذلك مستفيد ناقص ثم انهم قالوا انه تعالى عالم بالكمالات الممكنات فهو لو فعلها مع علمه بها
لا بان يريد الاشياء ناقصة ثم يكملها بعد ذلك من كلفه حتى تعالى له الاعداء بعد
تقدير ومعرض هو الشيء في ذلك التدبير الكامل بالقصد الثاني والدليل على ان هذا
هذا الدليل من الدوائر وجوده الحكم ومعروضه معرض عنه تعالى وعن جميع الممكنات ولم يثبتوا
لمكن من الممكنات واسقطوا العلل الغائية بالمرة من الاعتبار وطلبوا علم منافع الاعضاء
والطب وغيرهما من العلوم وهذا نقص عظيم في حقه تعالى والجواب عما ذكروه المنع من كون من
فاعل مستفيدا الا ان الدليل المبني على الحسن والقبح خطابي لا برهان وقد ثبت فلان كل
حاصل الغرض احدهما ان الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل والعرض وان كان مدة
فان كان محدثه الله تعالى تسلسل وان كان غير مضبوط بامر من الله فعل لا لغرض
وثانيهما ان الغرض يمكن تحصيله بتوسط الفعل عبث والجواب عن الاول ان الغرض حدث
حاصل بعد ... تسلسل لا لفعل الاغراض او نقول انه حدث من العبد ... فاسد ...

في ان الافعال معلله

وعن الثاني ان بعض الاغراض تحصل بدونه من حيث هو مقصود والتحصيل غير مقصود في البحث الرابع
في التكليف وهو عبارة عن بعث من تجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام
فان ارادة الواجب الواجب الطاعة لمصلحة الاولى ليس تكليفا لست ارادة الله تعالى وهو حسن لانه
تعالى فعله وجهة حسنه التعريض للثواب الذي لا يمكن الابتداء به لانه يكون الابتداء بالثواب لا يتضمن
التعظيم وهو لا يحسن الابتداء به فان قيل لا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح ممن يستحق عليه النفي والضرر
سلمنا لكنه استحقاق التعظيم لا يتوقف على الا مع الاستحقاق فان المعظم بالشهادة اسهل من التعظيم مع الاخ
النفع الذي به التعظيم ولان التكليف والامر به كما يوصف به الى النفع والى الضرر وجب النفع ليس بضرورة
ودفع الضرر ضروري فدفع الضرر اولى من جلب النفع لكنه لحصول التكليف يحصل النفع والضرر والعدم
التكليف يندفع الضرر وتثبت النفع ومعها كان كذلك كان قبيحا ولان الحكيم كلفه وارادته
فعل التكليف لان معلوم واجب لوجوده واجب ومعلوم العدم ممتنع فعل التكليف ولان الاختيار
ان استويا فلا ترجيح فعدم امكان فعل التكليف وان وجب احد الطرفين فعل التكليف محال ولو قع الفعل
يحصل الى نفس الفعل لا قدرة لانه لا معنى لكونه في حال حصول المقدور عن القدرة ويستحيل ان يكون
في حال عدمه في حال الفعل لا بد منه في حال فلم يكن في حال ما تمورة لبقي ولو كان ذلك كما علا مع الصدرة
ما سورة في مستقر ولان الفعل فيه يستحق عليه ثوابه تعالى اولى الكلف لانها ان كانت ضرورة فهو قبيح
وان كانت نفع غليس في حال لانه في حال متساوي ولا في ثانيه لانه ممكن من غير التكليف فهو عبث
هو ولان التكليف مع ما ذكرتم يجري مجرى القارعة في البحر ثم تكليفه بالخروج لمشقة عليه ولان
غاية التكليف وهو الثواب يجري مجرى الاجرة فكيف يحسن منه تعالى فعلها من غير رضاه والجواب
ان التعظيم والاجلال من غير مسبوقية الاستحقاق قبيح عقله سواء صدر ممن يعطيه او من يستحق
عليه ذلك وما ذكروه من المثال فغير صحيح لان الثواب لا يستحق لسبب المجاز من غير الشهادة
فان الواجب لا استحقاق انما هو مجموع ولذلك فان الثواب انما يحصل من المجموع اذ بين
ثواب الاجزاء والضرر الحاصل من التكليف قليل حدا بالنسبة الى تركه والنفع الحاصل به اعظم
من تعب التكليف بكثير فتحمله مع ما يحصل الحقائق لست ... الخروج عن ... تعالى

... ذكر ... لهو مركبة رافع للامور الضرورية

وارادته على ما بينا لحسن التكليف وقد بينا فيما سلف ان العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع
للقدرة والاختيار فلا يؤثر في منعها نعم انه يجب المعلوم وجوبا لاحقا واجاب بعضهم بانه تعالى
يعلم الوقوع وعدم القدرة للمكلف فكيف انه عاجز عن القدرة بسبب العلم بالوقوع ما ولى من ثبوت القدرة
له لتعلق العلم بها لا لافعال فكيف ان العبد ممكن من ان يختار لما تعلق به علمه مع التقدير وقوع لخلاف العلم معه لانا
نقول حينئذ يستحيل ما ذكرتموه في حقه تعالى لعلم بانه طرف العدم مع قدرته على الايقاع وطريق الجواب
فيها ان فرض عدم طرف المعلوم مع وصف كونه معلوما محال لانه يستلزم تبدل العلم جهلا ويمتنع عدم الطرف
مع الحكم بامكان وجوده والترجيح لا يخرج المكلف عن القدرة لما سلفناه والتكليف جائز ان
يقع حال وقوع الفعل او قبله لا مع التقدير ان يوجد الفعل موجودا او معدوما ولقائل ان يمنع
المكلف مستمرا وجوده مع دوام التكليف والغرض من التكليف والالقاء في الحجر
ظاهر لان الالقاء ضرر عظيم فيضطر معه الى الخروج ولا يضطر اليه الغير فلذا لا تأثير له في استحقاق التعظيم
والثواب واما التكليف فانه طلب لمكارم الاخلاق التي يستحق بها المدح والتعظيم وليس الجزاء الذي
حصل وفاق الثواب الاجرة لانها ليست منحصرة بالنسبة الى الثواب المقارن للتعظيم والاجلال
حيث ثبت الاجرة مع الرضا معه فكلفه فيستحق التكليف واجب والا لزم اخلال الله تعالى بالقبيح
فانه لو اخل بالتحسين لو فقد ما ثبت سابقا من اشتراطه ان له في حق المكلف وحسن نسبته الى
القبيح

ان الله تعالى خلق المكلف وجعل له ميلا الى القبيح ونفورا عن الحسن فلو لم يكلفه
بان يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح ولا لزم الاغراء وخالفت الاشعرية في ذلك
ولهم اعتراضات ومعارضات منها ان هذا مبني على الحسن والقبح وقد سلف ومنها ان
الاغراء غير لازم لان العاقل يعلم ان العقلاء يمدحون على فعل الحسن ويذمون على فعل القبيح
فكان هذا القدر كافيا في البعث للمكلف على فعل الواجب وترك القبيح وان لم يحصل التكليف ومنها
ان التكليف ان توقف على العلم بالقبح والوجوب مع انه لا يحصل الا بالتكليف لزم الدور
وان لم يتوقف مع ان العلم بهما من جملة كمال العقل لزم تكليف من ليس بعاقل ومنها ان
التكليف لابد فيه من معرفة المكلف والا لكان تكليفا بما لا يعرف انه مكلف ومعرفة المكلف لابد من
زمان من جملة زمان كمال العقل ففي ذلك الزمان لا يكون مكلفا مع انه مائل الى القبيح
ونافر عن الواجب فكما جاز في وقت جاز في كل وقت والجواب عن الاول انه قد
مضى البحث في اثبات الحسن والقبح وعن الثاني ان اكثر العقلاء يستسهلون الذم
ويستحقرون المدح في قضاء اوطارهم فلابد من باعث اخر هو التكليف وعن الثالث المنع
من ان العلم بالقبح والوجوب لا يحصل الا بالتكليف وعن الرابع ان المراد من التكليف هو
البعث على ما يشق والعالم بقبح القبيح ووجوب الواجب قبل علمه بالمكلف وجد له باعث وهو
نفس العلم وقد قيل هاهنا انه غير مكلف **البحث الخامس في التكليف** لا يحصل
التكليف بالمؤمن دون الكافر من حيث انه سبب له على تحصيل الثواب وعدم انتفاع
الكافر بالنفع لا يوجب قبحه ولان الغرض بالتكليف هو ان يتمكن به المكلف من الوصول الى
الثواب وهذا قد حصل في الحال فانه متمكن ووصول الثواب غرض اخر لكنه مشروط
باكتسابه وليس بغرض كلي في الحال والتخلف دون قالوا التكليف الكافر فيه مصلحة للمؤمن
لا يقال كيف يحسن نفع الغير بضرر اخر لانا نقول ليس تكليف الكافر ضررا بل الضرر
حصل من قبله فاذن لا عبث في تكليفه قال بعض الاشعرية الرجل ما على
الصبي قبل بلوغه وقال يا ابن لم لا كلفتني فاصل الى ثواب المؤمن لكان الجواب انه لو
كلفتك لكفرت فما علمت هذا امتنع قبل التكليف فيقول الكافر يا ابن لم لا امتني كالطفل
فينقطع حجته وهذا غير صحيح لان جواب الطفل ان يقال تكليفك كان فيه مفسدة
لبعض المكلفين وذلك وجه قبح وتكليف الكافر ليس كذلك او نقول المكلف تفضل والا يجب
على المتفضل التفضل **مسئلة** متعلق التكليف علم وظن وعمل والعلم منه عقلي

٢٠

محض كالتكليف بكل ما يتوقف عليه السمع كاثبات الصانع وسمعي محض كالعلم بوجوب الواجبات السمعية
وقبح القبائح السمعية وندبية المندوبات السمعية وكراهة المكروهات السمعية واباحة
المباحات السمعية ومنه عقلي وسمعي كالعلم بالوحدانية والظن سمعي محض كالظن بجهة القبلة
عند الاشتباه والعمل عقلي كرد الوديعة وسمعي كالصلاة **مسألة** يشترط في المكلف كونه مسئله
عالما بصفات الفعل لئلا يكلف ما لا يستحق به الثواب وكونه عالما بمقدار المستحق من الثواب
والا لاوصل البعض ومعاينتها لتكليف وان يكون قادرا على الايصال لذلك ايضا وان لا يجوز
عليه فعل القبيح ولا الاخلال بالواجب والا لجاز منه ايصال بعض الثواب ويشترط في الفعل المكلف
به ان يكون ممكنا وان يكون مما يستحق به الثواب كالواجب والمندوب وترك القبيح
يشترط في المكلف ان يكون قادرا على ما كلف به مميزا بينه وبين ما لم يكلفه متمكنا من
الآلة المحتاج اليها ومتمكنا من العلم بما يحتاج اليه ويشترط في التكليف ان لا يكون مفسدة في
في المكلفين وان يكون متقدما على الفعل بزمان يمكن المكلف ان ينظر فيعلم ما يعتمد
به على الوجه الذي يعتمد به وهذا يدخل تحت ما سلف **قاعدة** اذا علم الحكيم من احد
الفعلين المتضادين انه اذا كلفه به اطاع المكلف فان كلفه بالآخر عصى وتردد الاتفاق
بينهما اتحد جمهور المعتزلة على انه لا يحسن منه التكليف بما علم فيه العصيان لان غرضه
بالتكليف هو التعريض بذلك القدر من الثواب وهو يعلم انه لا يحصل فيه بل في غيره فلو
كلفه ما لا يحصل به ذلك القدر كان نقضا للغرض ويشكل على هذا تكليف الكافر قال
قاضي القضاة ويبنى على هذه القاعدة فروع اختلف فيها الشيخان الاول انه اذا علم
الله تعالى انه ان اراد شهوة المكلف فانه يعصي وان لم يردها لم يعص قال ابو علي
لا يحسن زيادته وخالفه ابو هاشم احتج ابو علي بان الزيادة تكون مفسدة لان المعصية
توجد عندها حجة ابي هاشم ان في ذلك زيادة مصلحة مشقة وفيها تعريض للثواب
الزائد الثاني تبقية ابليس وتمكينه من الوسوسة ان علم الله تعالى ان العبد المعصية
وان لم يحصل المعصية يقبح التمكين من الوسوسة وان علم انه يحصل المعصية اذ انتفت
الوسوسة انتفت المعصية قبح منه تعالى ذلك وخالف في ذلك ابو هاشم والدليل من الجانبين
ما تقدم الثالث تبقية الكافر المعلوم منه الايمان واستحقاق الثواب وجب ابو علي خلافا
لابي هاشم احتج ابو علي بان تبقيته لطف فيجب حجة ابي هاشم ان التبقية تمكين وليس
لطف فحسن ان لا يفعل قال قاضي القضاة واتفقا معا على ان تبقية المؤمن المعلوم منه
الكفر

الكفر حسنة لان تكليفه في المستقبل تعريض للثواب الزائد فيكون كالتكليف المبتدأ للمعلوم
منه الكفر والفارق ان يقول التكليف المبتدأ لم يحصل منه الغرض الذي هو التعريض بكل
ما نحن فيه بخلاف هذا الفرع الرابع المؤمن الفاسق المستحق للعقاب اذا علم الله انه لا يتوب
هل يحسن تبقيته وتكليفه وان علم منه الكفر قال قوم نعم وهو عندي ضعيف للاشتباه
لانه لا يخرج بفسقه عن استحقاق الثواب على ايمانه الخامس المؤمن اذا علم الله منه
انه يفسق ويتوب بعد فسقه حسنت تبقيته اجماعا اما اذا علم منه انه يموت على فسقه قال
محمود يجب اخترامه وهو عندي باطل وهذا مبني على الوعيد وسيأتي البحث فيه **البحث الثالث**
في اللطف وهو ما اراد المكلف هيئة مقربة الى الطاعة ومبعدة عن المعصية ولم يكن له
حظ في التمكين ولم يبلغ به الهيئة الى الالجاء فالآلة ليست لطفا لان لها حظا في التمكين و
الالجاء ينافي التكليف بخلاف اللطف وذهبت المعتزلة الى انه واجب الا ما يحكى عن بشر بن
المعتمر تعليما ثم نقل عنه الوجوب وخالف في ذلك جماعة الاشاعرة والدليل على وجوبه انه
يتوقف عليه غرض المكلف فيكون واجبا في الحكمة بيان الصغرى ان اللطف معناه ليس
الا ما يكون المكلف معه اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية التي تعلقت ارادة المكلف
بها واما الكبرى فظاهرة فان العقلاء تنص على الارادة شخص لفعل من اخر وعلم ان
ذلك الاخر لا يفعله الا ان يفعل بفعله المريد من غير مشقة متى لم يفعل حكموا بانه قد نقض غرضه
لا يقال اللطف اما ان يتوقف عليه الفعل او لا فان لم يتوقف جاز التكليف بدونه
وان توقف كان له حظ في التمكين وتصير كالقدرة وليس البحث فيه ثلاث وجوه الوجوب
غير كاف في الوجوب ما لم ينتف وجوه القبح فلم لا يجوز وجود وجه من وجوه القبح فيه
لانا نقول اللطف يتوقف عليه الفعل لان الفعل لا يقع الا بالداعي والداعي يتوقف عليه
ويفارق القدرة بان القدرة يتوقف عليها امكان الفعل لا نفسه واما وجوه القبح
محصورة لانا كلفنا بتركها لاجتنابها وليست بأسرها ثابتة في محالنا بوجوه الاول
لو وجب اللطف لوجب ان يفعل في كل مكلف من الالطاف ما يقع معه الايمان والطاعة و
ذلك يقتضي عدم الكفر والعصيان الثاني ان اللطف ان لم يقتض رجحان الفعل فلا فائدة
فيه وان اقتضى رجحانه مع انه لا يقتضي فكذلك لجواز وجود طرف المرجوح معه فلا
اولوية وان اقتضى وجوبه كان واجبا فلا يكون التكليف ممكنا الثالث ان الله تعالى يعلم
منه الايمان فاما ان يكون لعدم اللطف في حقه وذلك اخلال منه تعالى بالواجب والا لكون

مع وجود اللطف وذلك باطل لان اللطف هو الذي يحصل معه الطاعة الرابع ان الحاكم هو الله
تعالى فلا يجب عليه شيء لانه لا حاكم عليه الخامس ان الداعية المقربة ممكنة مستقلة بخلقها
ابتداء من دون الفعل الذي هو اللطف والجواب عن الاول ان اللطف ليس لطفا لذاته
بحيث يتساوى مقتضاه بل اللطف انما يكون لطفا لقرائن تقترن به من احوال المكلف
وغيرها فانه كان ممكنا الا انه كان الفعل لطفا له وانه كان نادرا لم يكن ذلك الفعل لطفا
له ولاجل ذلك اختلفت الالطاف الى العبادات الشرعية في الاوقات واختلفت شرائع
الانبياء وعن الثاني ان اللطف ليس ما يقع الفعل عنده قطعا بل يكون اولى بالوقوع و
عن الثالث ما اجبنا به عن الاول فان اللطف اذا حصل ولم يحصل معه الفعل لا يدل
على كونه غير لطف بل انما يحصل الفعل لوجود معارض هو اقوى منه عند العبد وعن
الرابع ان الوجوب لا نعني به هاهنا الوجوب الشرعي بل كون الفعل بحيث يتعلق المدح
بالفاعل بسببه وعن الخامس بمنع عدم الامكان **مسئلة** اللطف ان كان من فعله تعالى
كان واجبا عليه ان يفعله لما مر وان كان من فعل المكلف وجب عليه تعالى ان يعرفه
اياه وان يكلفه وان كان من فعل غيرهما لم يجز له تعالى ان يكلف العبد بما يتوقف
على ذلك الا اذا علم ان ذلك الغير يفعله لا محالة وهذه الاحكام ظاهرة **البحث السابع**
في الالم تقدم البحث عن ماهيته وعن كثير من احكامه ما علم الان انه على قسمين حسن و
قبيح فالقبيح ما يصدر منا والعوض علينا والحسن قد يقع منا على وجه الاباحة كالذبح للاكل
وعلى وجه الندب كالذبح للاضحية وعلى وجه الوجوب كالذبح المنذور والعوض عليه تعالى
في هذه وقد يقع منه تعالى اما على جهة الاستحقاق كالعقاب وعلى جهة الابتداء كالالام الدنيا
غير المستحقة واختلف الناس هاهنا فقالت الثنوية بقبح جميع الالام وقالت المجبرة بحسنها
اجمع وفصل اخرون فقالت البكرية والتناسخية انه لا يحسن الا المستحق وما عداه
هو قبيح واهل العدل قالوا انه يحسن منه فعل الالم المستحق وفعل المبتدا اذا كان ذلك
الالم مصلحة لا يحصل من دونه وهو اللطف اما للمتألم او لغيره بشرط ان يكون في مقابلته
عوض يزيد عن الالم بحيث لو اظهر العوض لاختاره المتألم وهذا اعني هو الحق اما حسنه
بهذه القيود فلا شك فيه واما قبح ما عداها فلانه يتضمن الضرر الخالي عن النفع **مسئلة** مسئلة
ذهب ابو علي الى ان الالم لا يقبح الا لكونه ظلما فقط وشرط بعضهم في قبح الظلم ان الظالم يكون ظالما او
عكسه من ذلك ونقل قاضي القضاة هذا القول عن ابي هاشم قال القاضي لا شك في قبح الظلم
من

الظلم من ذكرنا الا انه لا يستحق به الذم لان استحقاق الذم مشروط بتمكن الفاعل من
الاحتراز عنه لكونه ظلما قال ابو هاشم وقد يقبح الالم لكونه عبثا كمن يستاجر غيره ليستقي من ماء
الفرات ويصبه فيها من غير عوض فالظلم منتف لوجود العوض والقبح حاصل لحصول العبث
وكذلك من خلص غيره من الغرق بشرط كسر يده ولا غرض له في ذلك قال ابو علي علة
القبح هاهنا الظلم فان المستاجر ظالم نفسه من حيث ادخل عليها غما بسبب اخراج الاجرة و
مسئله ظالم الموجر من حيث منعه عن منافعه والمخلص ظالم نفسه من حيث منع نفسه من الشكر **مسئلة**
نقل قاضي القضاة عن ابي هاشم ان الالم يقبح لكونه ضررا وانما حصل فيه نفع او دفع ضرر
خرج من كونه ضررا فالذي يلحق به نفسه الالم لا يقال انه اضر بنفسه والمعاقب ليس بمتضرر
لتعجيله اللذة في الدنيا والزمه قاضي القضاة بالتاجر يتحمل المشاق ويحصل ربحا الربح
من غير ربح وهو حسن لا يقال انه يتضرر في حال المشقة لانا نقول ينبغي اعتبار السرور
مسئله فان كان موفيا على المضرة حسن والا فلا **مسئلة** الالم الذي يفعله الله تعالى
لا بد وان يكون حسنا لما تقدم ووجه حسنه في غير المكلف كونه لطفا للمكلف مع
العوض الزائد اذ لا وجه لاستحقاقه في حق الصبي ولا يمكن ان يقال انه حسن لدفع
الضرر لان الضرر المدفوع ان كان من فعله وهو قادر على ان لا يفعله من دون هذا
الضرر لم يحسن منه فعله ولان ابتداء الضرر بالصبي يكون ظلما فلو الم لاجل دفع الضرر
لصار التقدير انه ظلمه لانه يدفع ظلمه وان كان من غير فعله فهو تعالى قادر على منع الظالم
من الظلم من دون هذا الضرر لا يقال لم لا يمرض الطفل ليصير لطفا للظالم فيمتنع
من ظلمه بالايلام لانا نقول لا يحسن ضرر الطفل لنفع الغير واما المكلف فان كان مستحقا
للعقاب جاز له تعالى ان يولمه معاقبة كمرض الكافر ومنع منه قاضي القضاة وقال
المرض محنة في حقه لا عقوبة ولا يجوز ان يولمه لدفع الضرر عنه كما قلنا اولا قيل
ولا يجوز ان يولمه ليسقط عنه بعض عقابه لان عقاب المستحق لا يصير مستوفى بتعجيل ذلك
القدر فلو اراد سقوط الباقي لاسقطه بالعفو فاما الفضل الان يسقط ذلك من دون
عفو بل بتعجيل ذلك البعض لم يصح لانه نقص الان يسقط ما سقوطه متفضل به من دون
ان يكون متفضلا وذلك قصد فاسد وعندي فيه توقف وان لم يكن مستحقا للعقاب
لم يحسن منه الايلام الا للنفع وذلك النفع تارة يكون عوضا وتارة يكون لطفا للمتألم وتارة
تذنيب يكون لهما معا **تذنيب** قال ابو علي الالم الصادر منه تعالى اذا لم يكن عقابا يكون حسنا

للعوض فقط سواء كان لطفا او لم يكن وقال ابو هاشم جهة حسنها العوض وكونه لطفا اما للمتألم
او لغيره وقال اخرون كونه لطفا كاف في الحسن لكان للمتألم احتج ابو هاشم بان النفع ممكن من
دون الالم فتوسط الالم عبث قال ابو علي النفع المستحق بغاير المتفضل به وللاول مزية تحسن الالم
لتلك المزية ثم ان الاصل الملطوف فيه ليس منفعة بل هو مشقة لا بد فيها من الثواب فيا بل
الملطوف فيه يقتضي الالم خاليا عن نفع يقابله قال المكلفون با للطفات التي اسامل الملطوف فيه
يكون مقابلا له فلا يحسن الالم مجردا عن العوض **تذنيب** لو كان في مقدوره تعالى وجود
لذة تقوم مقام الالم في كونها لطفا للمكلفين هل يحسن منه تعالى فعل الالم بدل اللذة جوز ابو هاشم
لان الالم يخرج بكونه لطفا بالعوض عن كونه ظلما وعبثا ويصير كالمنفعة فيتخير الحكيم ومنع المشايخ
منعه وهو الاولى لان الالم انما يحسن باعتبار اللطف والعوض اذا لم يكن لهما طريق الا هو
اما مع وجود طريق غير مؤد الى ضرر ويكون محصلا للطف فيها ولم عن فعل الالم **البحث العاشر**
في العوض وهو النفع المستحق الخالي من تعظيم واجلال وتقييد الاستحقاق يخرج المتفضل به
وبعدم الخلو يخرج الثواب وهو اما ان يكون علينا او عليه تعالى فالاول يكون مساويا للالم
فانه لا يكون ازيد منه وهو واجب خلافا للاشاعرة والافعال لا لم تجحا فكلها الالم التي
اباحها الله تعالى او امر بها واختلفوا فيما يصدر عن غير العاقل فذهب بعضهم الى ان العوض
عليه تعالى لانه مكنه وجعل فيه ميلاد الحلان مع امكان الا يجعله كذلك ولم يجعل له عقلا
يصده عن ذلك ولا اجعله … فيكون العوض عليه قطعا وذهب من لا تحصيل له
الى ان العوض يستحق على المولم واخرون قالوا انه يعوض على ذلك … القضاة ذهب الى ان
العوض على المولم الا ان يلجئه الله تعالى اليه بالجوع وشبهه فيجب العوض عليه لانه تعالى لم يبعث
السباع على المضار ولا الجاها اليه بل مكنها ولا ينتقل العوض اليه بالتمكين والا لوجب
العوض علينا اذا مكنا الغير بدفع السيف فيقتل اخر ولان العوض لو كان عليه تعالى لكان
موجبا للالم فيقبح منا المنع لما فيه من … **مسئلة** العوض المستحق عليه تعالى قال ابو علي
مدة دائم لانه لو كان منقطعا لالزم العوض بانقطاعه لحصول الغم بالانقطاع فيدوم الانتفاع
ولانه لو استحقه منقطعا لامكن ايصاله اليه دفعة واحدة ومثل هذا لا يجاد المولم الاجله (?)
الالم وجوابه عندي ضعيف اما الاول فلانه لا يدل على الاستحقاق انما يدل على لزوم
ادامته لان انقطاعه يوجب حصول مثله واما الثاني فضعيف لان العوض انما يجب فعله
على وجه يرغب فيه المتألم فاذا كان لا يرغب في حصوله دفعة وجب ايصاله اليه على التعاقب

وقال

وقال ابو هاشم بانقطاعه لانه قد يحسن الالم مع العوض الزائد المنقطع **مسئلة**
العوض المستحق على الظالم يجب على الله تعالى استيفاؤه للمظلوم لانه قادر على ذلك
وهو متمكن منه مع حسنه بحيث يذم العقلاء من لم يفعل ذلك شاهدا فلولا ذلك لم يوجب
الانصاف ولا لما حسن الذم **مسئلة** قال ابو هاشم وابو القاسم الكعبي يجوز ان
يمكن الله تعالى الظالم من الظلم وان لم يكن له عوض في الحال قال ابو القاسم ويجوز خروجه
من الدنيا من غير تحصيل عوض ومنعه ابو هاشم ومنع السيد المرتضى من ذلك فاوجب
العوض في الحال قال البلخي انه تعالى يجوز ان يتفضل بالعوض عليه فيحسن منه التمكين
قال ابو هاشم التفضل ليس بواجب والانصاف واجب فلا يعلق به قال السيد المرتضى
والتبقية تفضل فلا يعلق بها الانصاف **البحث التاسع** في الاجال الاجل هو الوقت
والوقت هو الحادث الذي علق عليه حدوث غيره واجل الحيوان هو الوقت الذي
علم الله تعالى انه يبطل فيه واختلفوا في المقتول فقال ابو الهذيل انه لو لم يقتل كان
يموت قطعا وهو منقول عن المجبرة وقال البغداديون انه كان يعيش قطعا وذهب
البصريون الى انه كان يجوز الامران احتج ابو الهذيل بانه لو جاز ان يعيش لكان
القاتل قد قطع اجله يعني انه قتله قبل الموت الذي علم الله فيه انه يموت والتالي باطل
لان فلانا معلوم الله تعالى … المقدم مثله وهذا عندي ضعيف لان قطع
الاجل انما يكون لو علم الله بقاء حياته الى مع علمه بالقتل فلا نسلم انه يكون قاطعا للاجل
لا يقال انه قد قتله قبل الوقت الذي علم انه يعيش اليه وذلك الوقت هو الاجل
لانا نقول انه اجل تقديري لا مطلقا بل على تقدير عدم القتل واحتج القاطعون
بالحياة بان الانسان قد يقتل جماعة كثيرة بحيث يعلم بمجرى العادة عدم موتهم في وقت واحد
ولان القاتل لا يكون ظالما الا انه يحصل ما لا بد من حصوله ولانه يكون محسنا بذبح
الشاة فلا غرامة والجواب عن الاول بالمنع فان … موتهم والعادة قد يقضي بموت
جماعة كثيرة بسبب كالغرق والحرق ولانا نجوز عليهم الحياة والموت فلا يرد ما ذكره
وعن الثاني ان الظلم انما توجه من حيث تجويزه لحياته ومع غلبة ظنه بان الحيوان
السليم يعيش في غالب الاوقات ولان الظلم حاصل لانه لو مات من قبله تعالى لحصل
له اعواض كثيرة اما اذا قتله فان العوض لا يزيد على الالم وكذا القول في ذبح الشاة
واحتج المجوزون بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولا يقال فيقطع منافاته لو لم يقتل

لانا نقول انه اثبت حياة منكرة فلا يكون عامة **البحث الخامس** في الارزاق ولاسما
عند العدلية الرزق بانه ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المنتفع منه والمجبرة قالوا
ما اكل ويتفرع على هذا الخلاف الحرام عند المجبرة انه رزق وخالفهم فيه العدلية
مستدلين بقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم امر بالانفاق والحرام لا يامر الله بانفاقه
فليس برزق والاعتراض من وجهين الاول ليس صيغة العموم في معرض الخبر الثاني يجوز
تخصيص العام بما ذكرتم **مسئلة** منع الصوفية من طلب الرزق لان الحلال قد اختلط
بالحرام بحيث لا يمكن تميزه فيجب اجتنابه ولان فيه مساعدة الظالمين بطلب الحوائج والخراج
والضمان ولانه تعالى امر بالتوكل وهو ينافي الطلب وهذا احتجاج ضعيف فان المكلف اذا عرف الشيء
المعين قد اختلط فيه الحلال بالحرام اجتنبه الا مع تعذر العلم فلا والمساعدة ليست مقصودة بالذات
والتوكل لا ينافي الطلب **مسئلة** السعر هو تقدير البدل فيما يباع به الاشياء وهو ينقسم الى
رخص وغلاء فالرخص هو السعر القاصر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وكل
واحد من الرخص والغلاء قد يحصل من قبل الله تعالى وقد يحصل من قبل العبيد **البحث**
العاشر في الاصلح اذا علم الله تعالى ان في الفعل دينيا او دنيويا نفعا وليس فيه مفسدة ولا
مضرة قبيحا وجب فعله عند البغداديين دون البصريين والاعطاء منعه البصريون احتج الاولون
بانه ان كان الداعي موجودا والصارف مفقودا وجب الفعل لكن المقدم حق فكذا التالي
بيان الملازمة ان الشرطية ظاهرة واما بيان صدق المقدم فلان جهة الاحسان جهة داع وانتفاء
المفاسد انتفاء الصارف والتقدير حصولهما واحتج الاخرون بان الزائد على ذلك الحد
مثله اذا كان مساويا في المصلحة ان وجب على الله تعالى فعله فرضنا الزائد وكان يجب وجود
ما لا يتناهى وهو محال وان لم يجب لزم الاخلال بالواجب اعترض عليهم الاولون بان الاصلح
وان لم يكن واجبا لكنه حسن اتفاقا وجائز فعله فيلزم تجويز وجود ما لا يتناهى كما
الزمتمونا اجاب القاضي بالفرق بين القول بالوجوب الذي يلزم منه وجود ما لا يتناهى وبين
الجواز الذي لا يلزم منه ذلك فان الجواز لا يستلزم الفعل وعندي ان الحجة
فاسدة لان الفعل انما يجب على الله تعالى من حيث الحكمة اذا كان ممكنا اما اذا كان ممتنعا فلا
وما لا يتناهى يستحيل ايجاده ثم قال البصريون اعتراضا على حجة البغداديين ان الداعي
المذكور داعي الاحسان وهو لا يوجب وجود الفعل والجواب ان البصريين عنوا بقولهم
هذا ان الاصلح ليس له جهة وجوب وانه لا يجب اذا حصل الداعي والقدرة ما يمنع الصارف

قال المصريون

قال المصريون لو وجب الاصلح لوجب علينا فعل ما نعلم انه انفع وهذا غير لازم
لان الاصلح ليس وجه وجوب بل انما يجب مع خلوص الداعي ونحن نمنع منه لوجود
المشقة بخلاف الاحسان منه تعالى فانه لا مشقة له فيه ويدعوه الداعي وينتفي الصارف
فيجب التحقيق **المنهج السابع** في النبوة وفيه مباحث **الاول** النبي هو الانسان
المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر ولا يصدق هذا الحد على الملك ولا على
المخبر عن غير الله تعالى ولا على الامام والمعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع
عدم المعارضة فالامر قد يكون فعلا كالخارق وقد يكون منعا عن المعتاد فلا يشتبه
يصدق عليه المعجز والخرق للعادة لا بد منه ليقع التميز بين النبي والمدعي ولا اقتران
بالتحدي ذكر ليخرج عنه الكاذب المدعي معجزة غيره وليتميز عن الارهاص و
الكرامات وعدم المعارضة قيد لا بد منه ليخرج عنه السحر والشعبذة والتمويه
المباراة والممانعة فقال نحو ... فلانا اذا عارضه ... في الغلبة والارهاص احداث
معجز دليل على بعثة نبي قبل بعثته كانه تمهيد لقاعدته **البحث الثاني** في امكان البعثة اختلف
الناس في ذلك فالجمهور من اهل الملل كافة على ذلك وخالف فيه البراهمة والصابئة ودليل
على الامكان انها حسنة لما اشتملت عليه من الفوائد فتكون حكمة اما اشتمالها على الفوائد
فمن وجوه الاول انهم يأتون بالخبر القاطع بحصول العقاب على المعاصي لان العقل دال
على الاستحقاق وليس مما يحصل الوقوع ولا شك ان هذا الاخبار يشتمل على فائدة
هي الامتناع من الاقدام على المعاصي الثاني ان العقل يجوز ان يكون بعض افعالنا
مصلحة لنا وداعيا الى فعل ما كلفنا من جهة العقل كالصلاة والصوم ويكون بعض
افعالنا مفسدة لنا كشرب الخمر ويكون المصلحة بان يعرفنا هذه المصالح والمفاسد
بلسان واحد من نوعنا الثالث ان التكاليف العقلية يجوز ان تكون في النبوة
مصلحة لنا بسبب معاونة الانبياء الرابع المعارف العقلية كالتوحيد والعلم و
القدرة تحصل بتطابق العقل والنقل فيها التأكيد الخامس قد بينا وجوب التكليف
والعقول البشرية قاصرة عن ادراك كنه ما كلف به تعالى فلا بد من المبعوث ليحصل
المعرفة بذلك السادس ان العقول مشوبة بالاضداد كالشهوة والنفرة والوهم وغيرها
من القوى الموجبة لما ينافي العقل والطبائع الانسانية مجبولة على الانبعاث الى مقتضى
هذه القوى والزجر المستفاد من الشريعة كاف فلا بد من زاجر خارجي وهو

الرسول السابع ان لله تعالى صفات لا يدل العقل عليها كالكلام والسمع والبصر فيجب
للعقلاء معرفتها ولا طريق الى ذلك فلابد من نبي لتعليم ذلك الثامن قد يكون ههنا
اشياء حسنة في انفسها وان كنا لا نعرف حسنها واشياء قبيحة لا نعرف قبحها فلابد من
نبي يحصل منه ذلك التاسع قد يحصل للمكلف حيرة بسبب ترك استعمال العبادات
وبسبب استعماله لها فلابد من نبي يزيل هذه الحيرة والخوف العاشر الخواص التي
في النبات يعجز العقل عن ادراكها فان فيها ما هو نافع ومنها ما هو ضار والرسول يعرف
لذلك الحادي عشر التنازع الواقع بين الناس الحاصل بسبب الاجتماع يحتاج الى انه
لا بد من ايد من عند الله تعالى بخاصية مميزة له عن غيره موجبة للامتثال منا الثاني عشر
الصناعات الخفية عن عقول البشر قد تقع الحاجة اليها في اغلب الاوقات فلابد من
رسول يرشدنا اليها فقد تبين من هذه الوجوه اشتمال البعثة على الحسن مع انها خالية
عن المفاسد فيكون بحكمة بل واجبة على ما يأتي احتج المخالف بوجوه الاول ان الرسل
جاؤا بما يوافق العقل فلا معنى غير عبث لاستقلال العقل بما يعنونه لا بحكم وان جاؤا بما يخالفه
فهو مردود الثاني ان النبوة يتوقف على معرفة الله تعالى بالمعجزات والثاني باطل لما تقدم
فالمقدم مثله الثالث ان الانبياء انما جاؤا بالتكليف لكن التكليف عبث فالبعثة عبث
والجواب عن الاول ان الذي يوافق العقل على قسمين احدهما ما يكون في العقل ما يدل
عليه وفائدة الانبياء فيه التأكيد والثاني ان لا يكون فالحاجة اليهم في هذا القسم
ظاهر واما الذي لا يوافق العقل فعلى قسمين ايضا احدهما ان يكون العقل يقضي بعكسه
والثاني ان لا يكون للعقل فيه قضاء بنفي البتة ومثل هذا قد ينفع معرفته في العاجل
والاجل فالحاجة اليهم في هذا القسم وعن الثاني ما مر من بيان صدق النبي وعن الثالث
ما تقدم من وجوب التكليف **البحث الثالث** في وجوب البعثة اتفقت المعتزلة البحث الثالث
عليه خلافا للاشاعرة لنا انها مشتملة على اللطف في التكليف العقلي والسمعي واللطف
واجب لما مر فالنبوة واجبة اما اشتمالها على اللطف في التكليف السمعي فلانا نعلم ان
السمعيات الطاف في العقليات فان التجربة قاضية بان الانسان اذا كان مواظبا
على فعل الواجبات السمعية كان اقرب الى الواجبات العقلية بخلاف ما اذا لم يواظب
واما اشتمالها على اللطف في السمعي فلان العلم بدوام الثواب والعقاب لطف فيه وهو لا
يحصل الا مع البعثة لا يقال اللطف هو الداعي الى الفعل المطلوب منه وهو لا يتحقق
الا اذا

الا اذا علم المكلف كونه لطفا وداعيا ووجه دعائه وذلك يتوقف على السمعيات في العقليات
لانا نقول نمنع وجوب العلم بكون اللطف لطفا وداعيا فانه يجوز ان يعلم الله تعالى ان مع
تكليف العبد بالسمعيات ينقاد الى العقليات فيكلفه بها ويكون ذلك لطفا ~~واجبا~~ فيه
على انا نقول ان العقليات قد تتساعد النفس على فعلها كرد الوديعة وقضاء الدين فيقع هنا
غفلة عن الله والخوف منه فلابد من مذكر هو السمع ايضا ان تحققت القدرة والداعي
وجبت البعثة لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية فظاهرة واما صدق المقدم اما القدرة
فظاهرة واما الداعي فلانها قد اشتملت على وجه مصلحة وانتفت عنها المفاسد اما الاول
فبالغرض واما الثاني فلان وجوه المفاسد محصورة عندنا وليس شيء منها ثابتا ههنا وللاوائل
في هذا الباب طريق اخر مبني على قواعد الاوائل ان الانسان لا يمكن ان يستقل وحده
بامور معاشه لاحتياجه الى الغذاء والملبوس والمسكن وغير ذلك من ضروريات التي تخصه
وتشاركه غيره من ابناء نوعه فيها وهي صناعية لا يمكن ان يعيش الانسان مدة يصنعها ويشغلها
فلابد من الاجتماع على تلك الاعمال بحيث يحصل التعاون الموجب لتسهيل الفعل فيكون
كل واحد منهم يعمل لصاحبه عملا يستعيض منه اخر الثانية ان الطبايع البشرية مجبولة على الشهوة
والغضب والتحاسد والتنازع والاجتماع مظنة ذلك فيقع بسبب الاجتماع الهرج والمرج
ويختل امر النظام فلابد من معاملة وعدل يجمعها قوانين كلية هي الشرع فلابد من شارع يقررها
لامور نوع الانسان الثالثة ان الشريعة لابد لها من واضع ممتاز عن بني نوعه بخاصية
من الله تعالى هي المعجزة لان الشريعة لو فوضت الى بني ادم لوقع بينهم النزاع في وضعها
وكيفيته ومن يستقل به وتلك المعجزات قد يكون قولية وقد يكون فعلية الرابعة
ان الغالب على الناس الجهل وطاعة شهواتهم والانقياد الى قواهم الوهمية والغضبية
ومثل هذا لا يستحق اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء
الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص وذلك يبعثهم على الاقدام على المخالفة
للقوانين الشرعية فلابد من ثواب وعقاب اخروي يحملهم الرجاء والخوف على الانقياد
الى متابعة الشريعة الخامسة ان نوع الانسان مجبول بالسهو والنسيان وتذكر المعبود
في كل وقت امر واجب يحصل بسببه الخوف الدائم من عقابه فلابد من سبب حافظ لذلك
التذكر متكرر في كل وقت وهو العبادة فاذن وجب في العناية الالهية ارسال رسول داع
الى التصديق بوجود الخالق والى الايمان بشريعته والى الاعتراف بالوعد والوعيد والقيام

البحث الرابع

بالعبادات المفروضة والى الانقياد للقوانين الشرعية حتى يستقر النظام النوعي

المبحث الرابع في اثبات نبوة محمد ع ويدل على ذلك انه ادعى النبوة وظهر على يده
المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا حقا اما ادعاء النبوة فبالتواتر واما ظهور المعجزة
فلوجوه احدها ان القران ظهر على يده وهو معجز اما الصغرى فبالتواتر واما الكبرى
فلانه تحدى به العرب مع بلوغهم الغاية في الفصاحة وعجزوا عن ذلك اما التحدي
فلقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله
وقوله قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فاتوا بسورة من مثله واما العجز فلانه
توفرت دواعيهم على المعارضة ولا مانع وكان يجب ان يقع المعارضة فلما لم يقع دل على عجزهم
[تحديهم] اما توفر الدواعي فظاهر لانه تحدى قهر العباد على اتباع دينه وترك اديانهم
وما نشاوا عليه واختاروا المحاربة والقتل بالسيف على الاتباع لدينه ولو كانوا متمكنين
من المعارضة لصاروا اليها واما عدم المانع فظاهر فانه في ابتداء الامر لم يكن بحيث يخشى
العرب من سطوته واما بيان ان المعارضة لم يقع فضروري لان مثل هذه الوقايع العظيمة
يجب اشتهارها ونقلها حتى يغلب ظهورها على ظهور القران من حيث انها مسقطة للتكاليف والانقياد
الى الاوامر الثاني انه اخبر عن الغيب بالتواتر والايات الدالة عليه كقوله وهم من بعد
غلبهم سيغلبون وقوله وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
ولقوله لتدخلن المسجد الحرام وذلك معجز قطعا الثالث المعجزات المنقولة عنه بالتواتر
في كليتها وان لم يكن تفاصيلها متواترة كانشقاق القمر واشباع الخلق الكثير من الطعام
القليل وتسبيح الحصى ونبوع الماء من بين اصابعه وغير ذلك وقد نقل المحدثون في ذلك
[عملا] كثيرا واما الكبرى فضرورية الا ترى ان الملك لو قال لبعض اصحابه ان كنت رسولك
فخالف عادتك ففعل الملك ذلك وتكرر علم قطعا صدق المدعي الثالث الاستدلال
باخلاقه واحواله على صدق مقالاته ووجهه ان الكمالات النفسانية محصورة في قسمين
اما بحسب تكميل نفسه او بحسب تكميل غيره والكامل المطلق هو الكامل في نفسه المكمل غيره وعلم
من احواله من اوله الى اخره انه لم يزل مواظبا على الاعمال الحسنة والاخلاق الجميلة وبعد ظهور امره
يلازم العبادة بحيث تورمت قدماه مع انه تارك للدنيا يدعو الناس الى ذلك ويجتهد في جعلهم
تحت طاعة مولاهم وهو متواتر عنه وذلك دليل الكمال في القوة العملية والكمال غيره فيها واما
القوة العلمية فلا شك في انه ظهر في العرب مشاجرة مختلفة الاديان قوم يعبدون الاصنام
واخرون

واخرون الكواكب الى غير ذلك من الاديان الباطلة والاوايل الفاسدة فشرع فيهم المعارف
الالهية والمطالب العلمية المشتملة على التوحيد والتنزيه والعدل وغير ذلك من المسائل الحقة
ومنع منها ما كان خفيا عليهم وامرهم بالتفكر والتطلع على الحق وذلك نهاية الكمال في القوة العلمية
والكمال غيره فيها الرابع ان الانبياء المتقدمين اخبروا بمحمد بظهوره ونبوته وصدق مقالته
فان قيل لا نسلم ظهور المعجزة على يده والتواتر باطل لانكم ان عنيتم به عدد المحصور لا يحصل به العلم
فهو باطل لان كل عدد نعرض يمكن تواطئهم على الكذب وان عنيتم به ما افاد العلم فلا يحصل العلم
بكون الخبر متواترا الا بعد العلم بمدلوله ثم يثبت العلم به على كونه متواترا فيدور ولان العلم يحصل
حصوله بكل واحد وباحد واحد او بالمجموع لانه ان اتصف بما لم يتصف به الاحاد فالكلام في علة
حصول ذلك الوصف كالكلام في العلم وان لم يتصف لم يحصل العلم ولان شرط التواتر البعيد
استواء الطرفين والواسطة ويمنع ذلك هنا ولان اصل التواتر المحسوس وهو قد سقط كما
في قتل المسيح ولانه يجوز ان يكون القران ظهر على غير محمد واخذه منه وادعاه لنفسه
ولانه يجوز ان يكون ايات التحدي من عنده فان المتواتر انما هو اصله لا تفاصيله لانه لم
يحفظ القران الا نفر يسير ولان ابن مسعود انكر المعوذتين والفاتحة مع تعظيم
الصحابة له ولان تفاصيله لو كانت متواترة لما حصل فيها اختلاف والتالي باطل لما في
القراءات واما المعنوي فالايات الدالة على التنزيه والتشبيه والقدرة والجبر وغير ذلك
ولان ايات التحدي لفظية وهي غير مفيدة لليقين ولان التحدي لم يصل الى جميع العالم فان
البلاد المتباعدة لم يصل اليهم ظهوره ولا يلزم من عجز البعض عن المعارضة عجز الجميع ولانا نمنع حصول
الداعي الى المعارضة ويحتمل ان العرب اختاروا الحرب لعلمهم بانه فاتح الامارة وحاسم للامور فعدلوا
اليه دون المعارضة ولانه يحتمل انهم تركوا المعارضة لقلة اهتمامهم بحاله ولذلك نسبوه
عليه السلام الى المجنون ثم بعد ظهوره من خافوا على انفسهم فتركوا المعارضة ولانه يحتمل
انهم اعتقدوا ان اشعارهم وخطبهم كانت افصح فقلت رغبتهم في المعارضة ولان عند حصول
الداعية لو خلق الله تعالى ان وجب الفعل لزم الجبر فالنبوة باطلة وان لم يجب جاز ترك
المعارضة مع حصول الداعي ولانه يحتمل حصول المعارضة وان لم ينقل كالاقامة والوقايع
المشهورة في القرون الخالية ولانه يحتمل وجود المانع فان المعارض قد يكون يجوز ان يكون
واحدا فيخاف على نفسه ولان القادر اتى بالمثل ولان الاخبار بالغيب ليس بمعجز اذ قد يحصل
من المنجمين واصحاب الرياضات ولان هذه المعجزات امور عظيمة فكان يجب اشتهارها ونقلها

حد التواتر ولو جاز وجودها مع عدم تواترها لما جاز وجود المعارض للقران مع عدم
نقله ولان تجويز المعجز تجويز السفسطة لجواز انقلاب التجرد ما معجزا بنحو ولان
الانسان ان كان عبارة عن البدن والامزجة لاستلزم اختلافها يحصل حدوث
معجز من مزاج خاص وان كان عبارة عن النفس فلم لا يجوز اختلافها لما لنوع او انحصر
ونصيب رهن بعضها المعجز او ان المعجز حصل له لاطلاعه على بعض الخواص الموجبة
لذلك او ان المعجز صدر من الافلاك فانها عند بعضهم احياء ناطقة او من الكواكب
او من الجن او مع الملائكة ولان الفعل ان افتقر الى الداعي لزم الجبر فلا يصح اسناد النبوة
اليه تعالى لجواز ان اظهار المعجز لا للتصديق وان لم يفتقر اليها وحصوله من غير غرض فلا يمكن
جعل التصديق غاية ولانا نعرض جاز ان يكون غير التصديق من كونه لطفا للمكلف او
ماجاب به دعوة انسان او معجزة لنبي اخر او الابتلاء وتحصيل الثواب كما في انزال المتشابهات
او ابتداء عادة او تكرير عادة متطاولة او ارهاصا او التمثيل بالملك لا يفيد اليقين ولان
تصديق الله تعالى للرسول لا يدل على صدقه الا بعد بيان صدق الله تعالى ولانه لا يفعل القبيح
فكان هداية المؤمن ان الرسول الذي ادعى عينه تعالى لاجل المعجز وهذا الطريق
قد بيناه فيما لانا نستدل بكونه خارقا للعادة على صدقه المعجزة فلا يتاتى منه ذلك الا
بعد ان يكون عارفا بعادات الشياطين حتى يحكم بان المعجز الذي ظهر انه على يد الرسل
خارق لعادتهم حتى يحكم انه ليس بشيطان وانه صادق ولان هو نبوة محمد تقتضي النسخ وهو
باطل والا لزم البدا ولان المامور به ان كان حسنا لم ينسخ وان كان قبيحا لم يامر به
فكان موسى عم ان بين دوام شرعه لم يجز نسخه والا لزم كذبه ولجاز في شرعكم ذلك
وان بين عدم دوامه وجب نقله لكون الدواعي متوفرة عليه ولانه لو جاز خفاؤه لجاز
في شرعكم وان لم يبين واحدا منهما لزم التعبد بشرعه مرة واحدة وهذا خلف ولانه
نقل عنه بالتواتر تمسكوا بالسبت ابدا والجواب منع بالتواتر اخبار قوم يحصل معه
العلم ولا دور ولان العلم الحاصل ليس بناء على غيره بل هو علم ضروري وبالمعنى الذي
علم به حصول العلم عقبه ما عقلوا مثله في حصول العلم على انه حصل في الضروري
فلا يسمع ومنع استواء الطرفين والواسطة منع المعلوم حصوله بالضرورة فان كل طبقة تنقل
عن اخرى موصوفة بالكثرة المفيدة للعلم وعامة الحس تشكيك في الضروري فلا يسمع
والغرض الذي ذكروه ما يمنع عقلا ولكن من انصف علم ان القران انما نزل على محمد ص ولان

فيه

فيه من الايات ما يدل على تخصيصه كقوله وان اسر النبي ويوم حنين اذ تصعدون عفاهم
عنكم اذ نثبتهم اذ اخرجه الذين كفروا وغير ذلك من الايات الكثيرة ولان تجويز ذلك يستلزم
حصول مفسدة عظيمة للمكلفين كان يجب على الله تعالى ابقاؤها حفظا لاجل ذلك ولان الله تعالى
صرف العرب عن المعارضة لو كان الغرض ما ذكروه جاز ان يبالغ ذلك وهذا جواب القائلين
بالصرفة وتجويز كون ايات التحدي من عنده وتجويز انحطاط لا ابطال الصرفة باشتهارها فانهم
بالضرورة تواتر القران جملته وتفاصيله ولاجل ذلك لو زاد احد فيه او نقص لعلم كل
عاقل ذلك وفي زمن الصحابة كان التشديد في حفظه اتم من ذلك حتى نازعوا في اسماء
السور والتفسيرات وابن مسعود رجل واحد في مقابلة التواتر فلا يسمع معارضته و
لانه لم ينكر كونه منزلا وانما انكر كونه منزلا لاجل شبهة عرضت له ونمنع وجود الاختلاف
اما اللفظ فالقراءات منزلة لقوله عليه السلام نزل القران على سبعة احرف واما المعنى
فلانها متاولة ولها محامل ذكرها المحققون في تفاسيرهم غير خارج عن اللغة على ان المراد
بالاختلاف منها ما يحتمل الاختلاف في الفصاحة وعدمها وايضا لو سلم الاختلاف لكن لا
يدل على انه من عند غير الله لان استثناء عين الاختلاف عقيم وايضا تحدى كلا بسلك وصوابها
الجميع من يدعي الفصاحة ويدعي امكان المعارضة فلا اشتداد عنهم هو ذهوع العرب
الى الحرب دال على العجز فان كل عاقل لا يختار ركوب الاهوال وقتل النفس على اتيان
كلام سهل دال على وصلبه مع انه يمكن منه وكيف نعلم اهتمامهم بالمعارضة مع احتياجهم
الحرب الا ضعف والخوف زائل فانه عم كان يدعو الناس الى الايمان في مدة عمره ذلك
اتاه بالمعجز وطلب منهم المعارضة فان عاندوه فانهم في ابتداء امره وانتهائه
واعتقادهم بعلم فصاحتهم دال على عجزهم فان كل من نظر في القران علم ان فيه
من الفصاحة ما لم يشتمل عليه قصيدة من قصائد العرب وحصول التحدي اذا كان موجبا
للفعل غير مستلزم للمراد فلا يقتضي تحقق ذلك وحصول المعارضة مع عدم نقلها باطل
قطعا فان الدواعي يكون اشد توفرا على نقلها لما فيها من التخفيف في الامور التكليفية ولا
الامامة فان الدواعي فيها متوفرة على نقلها لاشتمالها على التكليف وكونها مندوبة ورد
المعارض يشبه ما قلنا من انه عم كان يمنع احداث المعارضة والفاسدين بالايات
بالمثل فان المراد هنا ليس الحكاية واي عاقل يجوز المعارضة لشاعر او فصيح شعره و
كلامه وابو الهذيل لاجل ذلك جعل الحكاية نفس المحكي واطبق المحققون على ابطاله

ويمنع حصول الاخبار بالغيب من المنجمين فانهم انما يحكمون بما يقع غالبا بالعادة او بالامور
الكلية خصوصا مع ظهور المدعي وكان يجب على الله تعالى ابطال مقالتهم دفعا للمانع من تواتر
كل واحد من المعجزات لاكتفاء بالقران الظاهر بين الناس وتجويز المعجز لا يدل على السفسطة
لانه يقع نادرا وتجويز صدور المعجز من غير الله تعالى ممنوع عند الاشاعرة لكون كل ما يوجد
في العالم منه تعالى على ما بينوه فيما سلف وعند المعتزلة والامامية وان امكن تمكين ذلك
الفاعل منه فاعلا القبيح تعالى الله عن ذلك والجبر غير لازم عند بعض لجواز الفعل بالداعي على ما مضى
وهذا انما يرد على الاشاعرة وتجويز كون الغرض غير التصديق تجويز لصدور القبيح منه تعالى
على ما سلف وهذا ايضا يرد على الاشاعرة ودلالة المعجزة على النبوة لا يتوقف على صدقه تعالى
بل يتوقف على قوله هذا رسولي وهذا ليس بخبر ... لانا قد بينا كونه تعالى صادقا اذ
لا يفعل القبيح وهذا ايضا يرد على الاشاعرة وتجويز اظهار المعجزة لحكمة على يد شيطان
او كونه من عادات الشياطين فيه قبح عظيم فيستحيل وهذا ايضا يرد على الاشاعرة
واعلم انهم يجيبون على هذه الاسئلة بانا نجوز ذلك من حيث الماهية وان كان ممتنعا
بالنظر الى العادة فانا كما نقطع بعدم انقلاب الحجر ذهبا مع جوازه كذلك نقطع بعدم ظهور
المعجزة على يد الكاذب وان كان جايزا وهذا الجواب ضعيف لانا نمنع حصول القطع مع
النظر الى ذلك التجويز نعم القطع حاصل مع الغفلة عن ذلك وكيف يحصل للعاقل قطع بعدم
اظهار المعجز على يد الكاذب مع انه معتقد لتجويز القبيح عليه تعالى وصرح بها ونظهر ان
التكاليف السمعية والاوامر الشرعية انما يصح قبول القطع به على راي المعتزلة اما على
طريقة الاشاعرة فلا والداعي لازم من القبح لان التكليف يعتبر فيه المصلحة ويجوز
تغيرها بتغاير الاوقات ويكون الحاصل مصلحة في وقت دون آخر فحينئذ الذي عنده
بعض الاشاعرة ان هذه ساقطات لانهم لا يعترفون بالحسن والقبح والجواب المذكور
انما هو على راي المعتزلة واما موسى فانه بعث بيانا كليا ان شرعه ستنسخ فلم ينقل ذلك
لانقطاع تواتر اليهود لان بخت نصر استأصلهم نص الاشاعرة وجماعة من المعتزلة انه
لا يجب البيان في ذلك وقد علم التكاذب بدليل خارجي وان كان تواترهم منقطعا فلا احتجاج
بقولهم في النسخ وغيره **البحث الخامس** في كيفية اعجاز القران لما تميز المطلوب البحث الخامس
بنقل القران من سائر المعجزات وجب البحث عن كيفية اعجازه وقد اختلف الناس في ذلك
فقال قوم كون القران معجزا انما هو لكونه ممتنعا من المعتاد قالوا ووجه الاعجاز
فيه

فيها ان العرب توفرت دواعيهم على المعارضة مع شدة فصاحتهم وسكتوا عن المعارضة
المعتادة وهذا دليل على الاعجاز وهذا قول النظام واختاره المرتضى في احد قوليه و
بعض المعتزلة وهو القول بالصرفة وقال آخرون انه معجز لان الاتيان بمثل كل سورة
منه غير معتاد واختلف هؤلاء فقال بعضهم ان اعجازه من حيث الاسلوب وجعل الاعجاز
راجعا الى الالفاظ من غير اعتبار دلالتها على المعاني ويتوقف ذلك على اجتماع الكلمات فان
التواصل والاسجاع لا يحصل الا عند اجتماع الكلمات وذهب ابو علي وابو هاشم ومتابعوهما
الى ان الاعجاز انما هو بفصاحته وانه خرق عادة العرب بذلك وقال ابو القاسم البلخي
جنس القران غير مقدور للبشر وذهب الجويني الى ان الاعجاز انما هو بالفصاحة والاسلوب
وقد كان من كلمات العرب ما يقاربه فصاحته فصاحة القران وان لم يقاربه في الاسلوب
وفي كلامهم ما هو كاسلوبه ولم يبلغ فصاحته والقائلون بالصرفة اختلفوا فقال بعضهم ان الله
سلبهم الاقتدار على ذلك وقال آخرون انه تعالى سلبهم الداعية الى ذلك مع وجود السبب
الموجب لوجوده وقال آخرون انه سلبهم العلم الذي كانوا يتمكنون به من المعارضة وهو مذهب
السيد المرتضى ومن الناس من جعل جهة الاعجاز خلوه عن التناقض وقال آخرون هو
ان جهة الاعجاز اشتماله على الاخبار بالغيوب واستدل القائلون بالصرفة بوجهين الاول
انه لو لم يكن الاعجاز لاجل الصرفة لما حصل العلم بنبوته بجملته والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية انه يمكن ان يكون بعض الجزء وبعض الآية في غاية الفصاحة بحيث يحصل
عنده هذا القران فحينئذ لا يمكن الاستدلال على صدقه الا بعد اسناد القران اليه تعالى
واسناده اليه تعالى انما علمناه بقول الرسول وذلك دور اما اذا جعلنا جهة الاعجاز
هو الصرفة اندفع هذا المحذور **الثاني** انا نعلم قطعا ان العرب كانوا متمكنين من
مفردات الالفاظ ومن تركيبها ومن قدر على المفردات وعلى التركيب كان قادرا
عليها قطعا فان العرب كانوا متمكنين من الاتيان بالمثل وانما سلبوا هذه القدرة
او الداعي وهذان الوجهان عندي ضعيفان اما الاول فلانا لا نشترط في المعجز صدوره
منه تعالى فانا لو علمنا صدوره من النبي ... بانه ... وقال على ذلك لكان معجزا ولان هذا
الدليل انه طعن في الفصاحة هو بعينه طاعن في الصرفة لانه لا استبعاد في ان يكون بعض
العرب متمكنا بالمنع من المعارضة بالسحر والالزام شرك لا يقال يمكن الله تعالى للساحر
من ذلك فساد عظيم لانا نقول كذلك تمكين الملك والجن من ذلك فساد عظيم لا يقال

هذا اقرار بالصرفة لانا نقول هذا انما صرف لبعض الملائكة او الجن على تقدير المنع الذي
ذكرتموه اما بالنسبة الى العرب فلا واما الثاني فالمنع من قدرة العرب على ما ذكروه واستدل
القائلون بالفصاحة بوجوه الاول لو كان عجز العرب عن المعارضة لاجل منعهم منها مع تقدمهم
لوجدوا ذلك من انفسهم وفرقوا بين حال التخلية وحال المنع ولو وجدوا ذلك لتحدثوا
به ولو تحدثوا به لاشتهر والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني القران معجز باتفاق المسلمين
ولو كان جهة الاعجاز الصرفة لكان المعجز هو المنع من الاتيان بمثل القران فلا يكون القران معجزا
الثالث لو كان الاعجاز بالصرفة لوجب ان يكون القران في غاية الركاكة لان المنع من الاتيان
الاتيان بالكلام الركيك ابلغ في الاعجاز من المنع من الاتيان بالبليغ والتالي باطل قطعا فالمقدم
مثله الرابع ان العرب قد كانوا يستعظمون فصاحته على ما نقل عنهم وهذا القول عندي هو
الحق وباقي الاقوال لا يخفى ضعفها البحث السادس في وجوب العصمة مقدمة العصمة لطف
يفعله الله تعالى بالمكلف لا يكون له معه داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على
ذلك والاوائل قالوا انها ملكة متمكنة في النفس لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي وقال اخرون
ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي وهؤلاء منهم من قال ان المعصوم مختص في
بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع المعاصي منه ومنهم من ساوى بينه وبين غيره من الانسان
في الخواص البدنية والنفسانية وفسر العصمة بالقدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية
وهو قول ابي الحسن الاشعري وقال اخرون ان المعصوم متمكن من الفعلين واختص بلطف يفعله
الله تعالى كما قلناه نحن اولا وابطلوا قول من سلب القدرة على المعصية بانه لا مدح
في عصمته ولانه يبطل التكليف في حقه فلا ثواب له ولا عقاب واللوازم كلها فاسدة وقولنا
قول الماتريدي وسبب العصمة عندهم اربعة امور الاول اختصاص نفسه او
بدنه بملكة تمنع من الاقدام على المعصية الثاني ان يكون عالما بمدح الطاعة والذم على
المعصية الثالث التاكيد لهذه العلوم بتتابع الوحي اليه الرابع ان يكون بحيث اذا
ترك ما هو الاولى عوتب على ذلك فاذا اجتمعت هذه الاربعة للانسان كان معصوما وهذا عندي
باطل فان الثالث لا يجب حصوله في كل معصوم فان الائمة الاثني عشر والملائكة عليهم السلام
معصومون وفاطمة عليها السلام ومريم معصومتان من غير وحي اليهم والشرائع تابعة للعصمة
ثم اعتقاد مؤاخذتهم على ترك الاولى سبب تؤكد العصمة واذا تمهدت هذه المقدمة
فنقول اتفق الناس باسرهم الا الفضيلية من الخوارج على ان الانبياء معصومون عن الكفر
والفضيلية

والفضيلية اعتقدوا ان كل ذنب فهو كفر ثم جوزوا صدور الذنب عن الانبياء وذهب
بعض الناس الى امكان صدور الكبائر عنهم واكثر الناس جزموا ببطلانه وقال
اخرون انه يجوز صدور الصغيرة عنهم واختلفوا فقال قوم منهم انما يجوز صدورها
منهم على سبيل السهو او على وجه ترك الاولى او على وجه الاشتباه بالمباح اما على جهة
القصد فلا والامامية منعوا من صدور الصغيرة والكبيرة عنهم عمدا وسهوا قبل النبوة
وبعدها وقال الفضيلية ايضا انه يجوز ان يبعث الله من علم منه انه يكفر وقال فريق
منهم لا يجوز ذلك بل يجوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو منقول عن ابن فورك
وقال هذا الجائز لم يقع وبعض الحشوية قال بوقوعه وجوز اكثر اهل السنة صدور
الكبيرة عنهم قبل الرسالة واما الصغائر قبل البعثة جوزها الجميع عدا الامامية والحق
على ما ذهب اليه الشيعة ان الله تعالى لو بعث من ليس بمعصوم لكان مناقضا للغرض
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الغرض من البعثة هو تحصيل الثواب
بامتثال اوامرهم وذلك لا يتم الا بالسكون الى اقوالهم وافعالهم وذلك غير حاصل
الا بعد العلم بعدم صدور الذنب عنهم ولانه لو لم يكن معصوما لجاز الامر منه بخلاف ما
لم يؤمر به والاخلال ببعض الشرع والتالي باطل فالمقدم مثله ولانه لو صدر عنهم الذنب
لكانوا اقل من درجة العوام لان عقابهم يكون اشد من حيث ان معرفتهم بالله تعالى
اتم والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله ولانهم لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي
الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ولانه كان يجب زجرهم عن الذنب
فلا يكون ايذاؤهم محرما ولانه كان يجب ان لا يتبع والتالي ق فالمقدم مثله فان قيل
لا نسلم حصول النفرة مع تجويز المعصية وكيف ذلك واكثر المسلمين على تجويزها عليهم
ولم يمنعهم من قبول اقوالهم ولان المعصية انما ينفر عنهم على تقدير استحقاق العقاب عليها
ونحن لا نجوز ذلك عليهم بل نجوز صدور الصغائر التي تقع مكفرة ولان السمع دل
على جواز الذنب عليهم فالجواب ان حصول الذنب عنهم لا يوجب ترك قبولهم بالكلية
بل يحصل منه نفرة في اغلب الاحوال ومنع الذنب عنهم لطف يكون المكلف معه اقرب
الى الطاعة وذلك لا يقدح فيما ذكرتم وصدور الصغيرة عنهم ممتنع كالكبيرة والذي ذكروه
في الاعتذار مبني على تجويز التحابط وهو باطل على ما ياتي ولان كونها صغيرة مما يخفى على العقلاء
وذلك يوجب النفرة دائما والسمع متاول اما اجمالا فبالحمل على ترك الاولى ويكون النهي

نهي تنزيه لا تحريم واما تفصيلا ففي كتبه المختصة به والسهو لا يجوز عليهم والا لجاز السهو
عن اداء ما يجب اداؤه ويجب ان يكونوا منزهين عن دناءة الآباء وعهر الامهات ليحصل
الانقياد اليهم بعدم التنفير منهم **البحث السابع** في ان الانبياء افضل من الملائكة اختلف
الناس في ذلك فذهب الاشاعرة والشيعة اليه وخالف فيه جماعة من المعتزلة والقاضي
ابو بكر من الاشاعرة والاوائل احتج الاولون بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وهذا عام في كل من يطلق عليه اسم العالم والاصطفاء
المراد ههنا التفضيلية ولان الآدمي يعبد الله تعالى مع معرفته بوجود مع حصول
الصوارف عن ذلك وهو الشهوة والغضب فيكون عبادته اشق من عبادة الملائكة الخالين
عن ذلك ولان آدم امر الله الملائكة بالسجود في قوله تعالى فقعوا له ساجدين والسجود اعظم
ما يكون من الخضوع وامر العالي بالخضوع للسافل مناف للحكمة ولانه كان اعلم لقوله تعالى
انبئهم باسمائهم والاعلم افضل احتج المخالف بقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون ذكر هذا العطف عقيب نفي الاستنكاف عن المسيح دال
على فضيلة الملائكة عليه ولقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين و
بقوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وبقوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله و
ملائكته وكتبه ورسله قدم الملائكة وكانوا افضل ولان الملائكة دائمة في العبادة لقوله
يسبحون الليل والنهار لا يفترون فيكون افضل ممن تنقطع عبادته ولان نسبة النفس الى
النفس كنسبة البدن الى البدن ولا شك في افضلية السماء والسماويات على الارض فكذا
المجردات نفوسها اشرف من نفوسنا ولانها خالية عن القوى البشرية السرية كالشهوة
والغضب بل هي خير محض بخلاف البشر ولان علومهم اكمل لكون نفوسهم اقوى فيكونون
افضل **البحث الثامن** في الكرامات ذهب جمهور المعتزلة الى المنع من ذلك عدا ابا الحسين البصري
وجمهور الاشاعرة على الجواز عدا ابا اسحق وهو مذهب الاوائل ايضا ويدل على ذلك
ما ظهر من الكرامة على يد مريم عليها السلام واصحاب الكهف واحتج المانعون بانه لو جاز
ظهورها على يد الصالحين لجاز ظهورها على يد كل صالح وذلك يخرجها عن انها خارقة ويصيرها
في حكم الكثرة ولان ظهور المعجزة على غير النبي ينفر عن النبي لان المعجز هو السبب للانقياد
الى طاعتهم فاذا ظهر على من لا يجب طاعته كان موهنا ولانه لا يبقى فيه دلالة على النبوة
لانا نجوز ان يكون المدعي للنبوة ليس بنبي وان اظهر المعجزة لجواز ان يكون صالحا ولانه
لوجاز

لوجاز ظهور المعجزة على غير نبي لعجز عن التفريق في النبوة لانسد الاستدلال بالمعجز
على انه تعالى خلقه لاجل التصديق لا غير والجواب انما يجب ظهورها على يد الصالحين
بشرط ان لا يبلغ حد الكثرة كما في حق المعجز على يد الانبياء واذا ظهر المعجز على يد
الصالح الداعي الى دين النبي المتقدم لم يخرج عن موقع المعجز وانما يجوز على يد الصالح
ما دام متصفا بهذا الوصف فاذا ادعى النبوة خرج عن هذا الوصف فامتنع
اظهار المعجز على يده وتجويز اظهار المعجزة على يد الصالح لا يخرجه عن كون الغرض
منه التصديق عند ظهوره على يد الانبياء عقيب الدعوى فانه في تلك الحال يعلم قطعا
انه ما خلق الا لاجل التصديق **تتمة** تشتمل على مسألتين **الاولى** يجوز ان يظهر
الله تعالى معجزا دالا على النبي بان يأتي من بعده وهو مذهب بعض المعتزلة والجمهور
الذين اتفقوا على المنع قالوا لو جاز ذلك لزم انتقاض عادة ابتداء لغير غرض و
التالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان المعجزة انما يكون لتصديق النبي كما هو
رأي الجمهور او للاكرام ببعض الصالحين كما هو رأي طائفة والارهاص ليس واحدا
منهما واما بطلان التالي فظاهر والجواب المنع من انتفاء الغرض فلا يجوز الارهاص
الا اذا تضمن بشارة من النبي المتقدم ببعثة من يأتي فاذا ظهر ذلك للناس وانتقضت
العادة صار ذلك متعلقا بدعواه النبوة من بعد من حيث المعنى **الثانية** منع قاضي
القضاة من اظهار المعجزة على العكس بيد الكاذب نحو ما نقل عن مسيلمة انه قيل له ان
محمدا دعا لاعور فرد الله عينه فادع انت له فدعا فذهبت عيناه وجوزه الباقون
وهو الصحيح قال القاضي هذا المعجز لا يتعلق به بدعواه لعدم مطابقته فيصير نقض عادة
ابتداء وذلك لا يجوز والجواب ان تعلق المعجز بدعوى الصادق ليس الا انه لو لم
يكن صادقا لما انتقض له العادة ومثل هذا قائم في دعوى الكاذب لانه لولا كذبه لما
اظهر الله المعجزة على العكس قال نفي المعجز [illegible] عقيب دعواه كاف في تكذيبه فاظهار
المعجزة على العكس عبث قلنا الغرض منه زيادة التكذيب **البحث التاسع** في مسائل من هذا
الباب **مسألة** الحق عندي انه لا يجوز الخلو من النبي في زمان من الازمنة وهو مذهب
جميع اصحابنا القائلين بوجوب ان لا يخلو الزمان من امام والامام من النبي او الرسول ويدل على ذلك
المعقول والمنقول اما المعقول فلان التكليف واجب لما مضى ولا يتم الا بالرسول ولان
في الرسول مصلحة لا تتم بدونه وهو كف الناس عن الخطأ وتنبيه الغافلين الغافل عن

عن الله تعالى وغير ذلك مما يقتضي وجوب البعثة في كل حال واما المنقول فقوله تعالى وان
من امة الا خلا فيها نذير وكان مشايخ المعتزلة يقولون لا يجب في كل حال بل اذا كان
للمكلفين مصلحة في البعثة والاشاعرة لم يوجبوا ذلك مطلقا والاوائل اوجبوه من حيث
العقل العملي **مسئلة** جوز ابو علي بعثة الرسول من غير شرع ومنعه ابو هاشم لان
العقل كاف في معرفة العقليات فبعثته لتعريفها عبث قال ابو علي لا حاجة بعثة نبي بعد آخر
واظهار معجزة بعد معجزة وان وقع الغنا بالسبق فلم يبعثه رسول بما يقتضيه العقل
وان كان العقل كافيا اجاب اصحاب ابي هاشم بان ذلك لا يجوز اذا كان فيه فائدة زائدة
على الواحد وعلى المعجزة الواحدة وتلك الفائدة لا تحصل الا بهما ولا يجي على ان يقول انا
لا اجوز ظهور نبي بالعقليات الا اذا حصل فيه مزية لا يحصل من دونه مثل ان يكون دعاؤه
الى العقليات لطفا للعباد في العمل بها **مسئلة** محمد صلى الله عليه وآله افضل من غيره من الانبياء السابقين
ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فلان شرعه اتم من شرع غيره فانه اكثر نفعا
واتباعه اكثر عددا من اتباع غيره ولان اخلاقه اشرف من اخلاق غيره وذلك يدل على
شرفه على غيره في قوتي العلم والعمل واما المنقول فقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح
والنبيين من بعده وذلك يدل على انه بعد اصول شرع كل من الانبياء فيكون افضل منهم
وقوله تعالى فبهداهم اقتده امره بالاقتداء بهدى كل واحد واحد وهذا يدل على
افضل منهم ولقوله انا اشرف البشر **مسئلة** الطريق الى معرفة شرعه اما التواتر و
الاحاد اما الاول فهي اصوله وذلك لانه صلى الله عليه وآله جاء في الدنيا الى الصين فانتشرت دعوته وظهر امره
وذاع شرعه الى ان وصل الى اهل التواتر ثم لم يزل المسلمون ينقلونه متواترا من طبقة
الى طبقة الى زماننا هذا واما الثاني فهي نقلا ونقله **مسئلة** التكليف قسمان امر ونهي
والامر قسمان امر وجوب وامر ندب فالواجب انما وجب لكونه لطفا في التكليف العقلي
على معنى انه متى فعل المكلف السمعي كان اقرب الى ان يؤدي التكليف العقلي وقد اشار
سبحانه الى ذلك في قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وفي قوله كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون وفي قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فالواجبات الشرعية مصالح في العقليات والقبائح الشرعية
مفاسد فيها والمندوب كالسهل في الواجبات الشرعية بمعنى انه متى فعلها كان الى الواجبات ادنى
الى العقليات وقال بعض المعتزلة ان الشرعيات انما وجبت شكرا لله تعالى على نعمه والمنعم لما كرت

النعم

النعم واعترض عليهم بان الشكر هو ممانعة النفس على تعظيم المنعم لنعمة وفي العرف هو الاعتراف بنعمة
المنعم على ضرب من التعظيم وليس الصلوة واحد منهما وانها كانت كما تقدم دليلا عليهما ولان
الشرعيات تتطرق اليها النسخ والانقطاع بخلاف الشكر وهذا الفصل وان كان قد سبق بعضه
لكنا اشتملنا على زيادة لم نذكرها ثم

المنهج الثامن

المنهج الثامن في الامامة وفيه مباحث الاول

وهي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الاشخاص واختلف الناس في وجوبها فذهب
اليه جمهور المسلمين ونازع في ذلك الاصم والهشام والفوطي وبعض الخوارج الا ان الاصم
والخوارج ذهبوا الى ان نصب الامام غير واجب اذا ما انصف الناس وتناولوا واما هشام
فانه قال انه يجب اذا لم يتناصفوا والقائلون بالوجوب منهم من اوجبها عقلا وهو مذهب
الامامية والجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري وجماعة من المعتزلة ومنهم من اوجبها سمعا
وهم جمهور المعتزلة والاشاعرة والقائلون بوجوبها عقلا منهم من اوجبها على الله تعالى وهم
الامامية ومنهم من اوجبها على الخلق وهم الجاحظ وابو الحسين البصري والكعبي والدليل على
وجوبها مطلقا ان الامامة لطف وكل لطف واجب اما الصغرى فضرورية فان الناس متى
كان لهم رئيس قاهر اليد منصف للمظلوم من الظالم كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد
ابعد اما الكبرى فقد ثبتت فيما سلف وهذا كما هو دليل على الوجوب فهو دليل على الوجوب
العقلي على الله تعالى فان قيل لا نسلم ان الامامة لطف عقلي بل لطف سمعي فلا يجب عقلا سلمنا
لكن لطف يقوم غيره مقامه او لطف لا يقوم غيره مقامه م ع وعلى ذلك التقدير
لا يتعين الامامة للوجوب سلمنا لكن وجوب الامامة لا يكفي فيه وجه المصلحة ما لم يعلم فيه
انتفاء جهات القبح باسرها فلم لا يجوز ان تكون الامامة قد اشتملت على نوع مفسدة لا
نعلمه فلا يصح الحكم بالوجوب لا يقال انا لا نعلم فيه وجه قبح فيجب نفيه ولان هذا آت في
معرفة الله تعالى فيلزم الحكم بعدم وجوبها لانا نقول قد بينا ضعف الاستدلال بعدم
العلم على العدم واما المعرفة فالفرق انا انما نحكم بوجوبها علينا وهو يكفي فيه بيان وجه
الوجوب وانه يجوز نا فيها اشتماله على المفسدة واما الامامة فلما اوجبتموها على الله تعالى
لم يصح ذلك الا بعد ان يثبتوا اشتمالها على عدم المفاسد ثم انا نذكر وجه المفسدة
وذلك من وجوه الاول ان في نصب الامامة اثارة الفتن وقيام الحروب كما في زمن علي
والحسن والحسين عليهم السلام الثاني ان مع وجود الامام يخاف المكلف فيفعل الطاعة
ويترك القبيح للخوف منه وذلك يوجب انتفاء فعل المكلف القبيح لقبحه ولا يفعل الطاعة

لحنها الى الخوف وذلك من اعظم المفاسد الثالث فعل الطاعة وترك المعصية عند فقدان
الامام اشد منهما عند وجوده فيكون الثواب عليهما في حالة فقده اكثر منه حالة وجوده وذلك
فساد عظيم سلمنا ان الامامة لطف لكن لا نسلم انها دائما كذلك فانه قد يكون في بعض الازمنة
من يستنكف من اتباع غيره فيكون نصب الامام في ذلك الوقت قبيحا سلمنا لكن ههنا لطف
اخر فلا يتعين الامامة للوجوب وبيانه ان الامام معصوم فعصمته ان كانت لامام اخر تسلسل
وان كانت لا لامام اخر فقد ثبت المطلوب لان امتناع الامام من المعصية وترك الواجب
لا يتوقف على الامام بل له لطف اخر لا يقال انا نعلم بالضرورة ان القوم الذين لا يكونون
معصومين متى كان لهم رئيس يرجعون عن القبائح اتم منه عند وجود الامام لانا نقول جاز ان يكون
في بعض الازمنة القوم باسرهم معصومين فيه فلا يكون نصب الامام هناك واجبا ولانكم
ح تحصل العصمة قائمة مقام الامام في ذلك الوقت فجاز في كل وقت فلا يتعين وقت من
الاوقات لوجوب نصب الامام على التعيين ولانه جاز ان يكون غير العصمة سببا في الامتناع
على الاقدام على المعاصي سلمنا لكن ههنا ما يدل على انها ليست لطفا وذلك لانها اما ان
تكون لطفا في افعال الجوارح او في افعال القلوب والقسمان باطلان اما الاول فلانه
تبين في محله ان القبائح منها ما يدل العقل عليها ومنها ما يدل السمع عليها فان جعلتم
الامام لطفا في الشرعيات لم يلزم وجوبه مطلقا لان الشرع لا يجب في كل زمان ووجوب
اللطف تابع لوجوب الملطوف فيه وان جعلتموه لطفا في العقليات فنقول القيام بالعقلية
ان تركت لوجه وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينية وان تركت لا لذلك كانت كذلك
مصلحة دنيوية لان في ترك الظلم والكذب مصلحة دنيوية ضرورة اشتماله على مصلحة
النظام لكن يعني ترك القبيح لقبحه صار الداعي الى ترك الظلم هو كونه ظلما وذلك من
صفات القلوب فان جعلنا الامام لطفا في ترك القبيح سواء كان لوجه قبحه او لا لوجه
قبحه كان ذلك الترك مصلحة دنيوية فيكون الامام لطفا في المصالح الدنيوية وذلك
غير واجب بالاتفاق على الله تعالى وان جعلناه لطفا في ترك القبيح لوجه قبحه
فقد جعلنا الامام لطفا في صفات القلوب لا في افعال الجوارح وذلك باطل لان
الامام لا اطلاع له على البواطن لا يقال يحصل بسبب الامام القاهر مواظبة الناس على
فعل الواجبات العقلية من افعال الجوارح وذلك يفيد استعدادا تاما لحصول الداعي
في ان ذلك الفعل يفعل لوجه وجوبه وترك لوجه قبحه وذلك مصلحة دينية لانا نقول
هذا

هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيوية على الله تعالى لانه لطف لتقدم ما يكون
المصالح الدنيوية والمواظبة عليها سببا لرعاية المصالح الدينية وذلك غير واجب
اتفاقا سلمنا لكن متى يكون الامام من المصالح الدينية اذا كان ظاهرا نافذ الحكم
او اذا لم يكن م ع وذلك لان الامام انما يفيد الانزجار عن القبائح والاقدام
على الطاعات اذا كان ظاهرا [illegible] اما اذا لم يكن فلا لكنكم لا توجبون ذلك
فما هو لطف غير واجب عندكم وما توجبونه غير لطف سلمنا لكن ينتقض ما ذكرتموه
بالقضاة والامراء فانهم اذا كانوا معصومين كان الناس اقرب الى الطاعة وابعد
من المعصية وذلك يقتضي كون عصمة هؤلاء لطفا فان وجب لزم خلاف مذهبكم
والا لانتقض دليلكم سلمنا لكن لا نسلم ان اللطف واجب وقد تقدم سلمنا ان
اللطف واجب لكن ليس كل لطف واجبا وبيانه ان فاعل اللطف له ثلاثة احوال اقسام
ان يعلم ان الملطوف له يفعل الملطوف فيه وثانيها ان لا يعلم انه لا يفعله
وثالثها ان يعلم ان لا يفعله ففي الاول والثاني نسلم انه يجب فعل اللطف واما الثالث
فلا نسلم انه يجب فيه فعل اللطف والله تعالى لا بد وان يكون عالما بالفعل فيجب
اللطف او بعدمه فلا يجب واذا كان كذلك فلا يجب على الله تعالى نصب الامام الا
اذا علم انتفاع المكلف به وذلك غير معلوم لاحتمال ان يعلم الله تعالى في بعض الازمنة
ان الامام ليس في حقهم لطفا محصلا وان كان لطفا مقربا فلا يجب فيه نصب الامام
ثم كل زمان يحتمل ذلك فلا يصح الحكم بالوجوب على الله في شيء من الازمنة سلمنا لكن
متى يجب اللطف اذا كان ممكنا واذا لم يكن م ع واذا كان كذلك فيحتمل ان
يكون نصب الامام في بعض الازمنة غير مقدور لله تعالى فلا يكون واجبا وبيان
هذا الاحتمال ان الله تعالى قد يعلم في بعض الازمنة ان كل من خلقه فيه فانه
يكفر او يفسق فلا يكون في ذلك الزمان خلق المعصوم مقدورا لله وهذا يحتمل
في كل زمان لا يقال لو لم يمكن خلق المعصوم في ذلك الزمان لبطل التكليف
بخلاف الكافر فانه لا لطف له في الحال والمآل فلهذا استحال ذلك مطلقا الا
حرم لم يتوقف عليه التكليف اما اللطف الحاصل من الامام فهو وان لم يكن مقدورا
في الحال لكنه ممكن في المستقبل فلا جرم يقع التكليف في المآل بدون الامام لانا نقول
كما ان الكافر لما لم يكن لطفه مقدورا اصلا وحسن التكليف فكذلك لم لا يجوز

يحسنها الى المخوف وذلك من اعظم المفاسد الثالث فعل الطاعة وترك المعصية عند فقد
الامام اشد منهما عند وجوده فيكون الثواب عليهما في حالة فقده اكثر منه حال وجوده وذلك
فساد عظيم سلمنا ان الامامة لطف لكن لا نسلم انها دائما كذلك فانه قد يكون في بعض الازمنة
من يستنكف من اتباع غيره فيكون نصب الامام في ذلك الوقت قبيحا سلمنا لكن هيهنا لطف
اخر فلا يتعين الامامة للوجوب وبيانه ان الامام معصوم فعصمته ان كانت لامام اخر تسلسل
وان كانت لا لامام اخر فقد ثبت المطلوب لان امتناع الامام من المعصية وترك الواجب
لا يتوقف على امام له لطف اخر لا يقال انا نعلم بالضرورة ان القوم [illegible] الذين لا يكونون
معصومين [illegible] ل جاز ان يكون
في بعض [illegible] ان واجبا ولاكم
في [illegible] تعين وقت من
الاو [illegible] سبب في الامتناع
على [illegible] ت لانها امان
تكون [illegible] اما الاول فلنا
تسم [illegible] عليها فان جعلتم
الامام [illegible] ل زمان وجوب
اللطف [illegible] قول القيام بالعقلية
ان [illegible] لك كانت
مصلحة [illegible] مالة على مصلحة
النظام [illegible] ل وذلك من
صفات [illegible] ر مراتبها ولا لوجه
قبحه كان ذلك الترك مصلحة دنيوية فيكون الامام لطفا في المصالح الدنيوية وذلك
غير واجب بالاتفاق على الله تعالى وان جعلناه لطفا في ترك القبيح لوجه قبحه
فقد جعلنا الامام لطفا في صفات القلوب لا في افعال الجوارح وذلك باطل لان
الامام لا اطلاع له على البواطن لا يقال يحصل بسبب الامام القاهر مواظبة الناس على
فعل الواجبات العقلية من افعال الجوارح وذلك يفيد استعدادا تاما لحصول الداعي
في ان ذلك الفعل يفعل لوجه وجوبه وترك لوجه قبحه وذلك مصلحة دينية لانا نقول

هذا

هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيوية على الله تعالى لانه لطف لان انتظام امر الكون
المصالح الدنيوية والمواظبة عليها سبب لرعاية المصالح الدينية وذلك غير واجب
اتفاقا سلمنا لكن متى يكون الامام من المصالح الدينية اذا كان ظاهرا نافذ الحكم
او اذا لم يكن م ع وذلك لان الامام انما يفيد الانزجار عن القبائح والاقدام
على الطاعات اذا كان ظاهرا اما اذا لم يكن فلا لكنكم لا توجبون ذلك
فما هو لطف غير واجب عندكم وما توجبونه غير لطف سلمنا لكن ينتقض ما ذكرتموه
بالقضاة والامراء فانهم اذا كانوا معصومين كان الناس اقرب الى الطاعة وابعد
من المعصية وذلك يقتضي كون عصمة هؤلاء لطفا فان وجب لزم خلاف مذهبكم
والا لانتقض دليلكم سلمنا لكن لا نسلم ان اللطف واجب وقد تقدم سلمنا ان
اللطف واجب لكن ليس كل لطف بيانه ان فاعل اللطف له ثلاثة احوال
ان يعلم ان الملطوف له يفعل الملطوف فيه وثانيها ان لا يعلم انه لا يفعله
وثالثها ان يعلم ان لا يفعله فهي الاول والثاني نسلم انه يجب فعل اللطف واما الثالث
فلا نسلم انه يجب فيه فعل اللطف والله تعالى لابد وان يكون عالما بالفعل فيجب
اللطف او بعدمه فلا يجب واذا كان كذلك فلا يجب عليه تعالى نصب الامام الا
اذا علم انتفاع المكلف به وذلك غير معلوم لاحتمال ان يعلم الله تعالى في بعض الازمنة
ان الامام ليس في حقهم لطفا محصلا وان كان لطفا مقربا فلا يجب فيه نصب الامام
ثم كل زمان يحتمل ذلك فلا يعلم الحكم بالوجوب على الله في شيء من الازمنة سلمنا لكن
متى يجب اللطف اذا كان ممكنا او اذا لم يكن م ع واذا كان كذلك فيحتمل ان
يكون نصب الامام في بعض الازمنة غير مقدور لله تعالى فلا يكون واجبا وبيان
هذا الاحتمال ان الله تعالى قد يعلم في بعض الازمنة ان كل من خلقه فيه فانه
يكفر او يفسق فلا يكون في ذلك الزمان خلق المعصوم مقدورا لله وهذا يحتمل
في كل زمان لا يقال لو لم يكن خلق المعصوم في ذلك الزمان لبطل التكليف
بخلاف الكافر فانه لا لطف له في الحال والمآل فلهذا استحال ذلك مطلقا لا
حرم لم يتوقف عليه التكليف اما اللطف الحاصل من الامام فهو وان لم يكن مقدورا
في الحال لكنه يمكن في المستقبل فلا جرم يتوقف التكليف في المآل بدونه بالامام لانا نقول
كما ان الكافر لما لم يكن لطفه مقدورا اصلا وحسن التكليف فكذلك لم لا يجوز

ان يقال المعصوم في هذا اليوم لما لم يكن مقدورا لاحد لم يتوجه علينا التكليف والجواب قلنا سلمنا
ان الامامة لطف عقلي قوله لم لا يقوم غيرها مقامه قلنا لاتفاق العقلاء في جميع المواطن على
اختلاف طبقاتهم في الازمنة على الاتفاق على نصب الرؤساء لاجل دفع فسادهم ولو كان
هناك طريق اخر او بدل لالتجأوا اليه قوله لم لا يجوز اشتمالها على وجه من المفسدة
قلنا لان المفاسد محصورة لنا معلومة لكوننا مكلفين باجتنابها وتلك منفية عن الرياسة
وقد تقدم هذا بعينه السؤال عينه مع فخر المحققين واصحابه اوردوه عليهم وما ذكروه
من الفساد فمندفع اما الاول فلانا نقول لم لا يجوز ان يكون لولا امامة علي والحسن والحسين
عليهم السلام لظهر من الفتن ما هو اشد مما ظهر سلمنا لكن اللطف لا يجب ان يرتفع المفاسد
في كل زمان لكن في الاكثر واما الثاني فلان دليل يقتضي قبح الامام مطلقا سواء وجب بالعقل
او من الله تعالى وذلك باطل اتفاقا ثم انا نقول المكلف اما مطيع والعاصي ووجه اللطف
في الاول تقوية على فعل الطاعة واما الثالث فلا نسلم ان ترك المعصية لا لكونها معصية
قبيح بل القبيح هو ذلك الاعتقاد وهو كون الترك لا لكونها معصية ووجه اللطف فيه حصول
الاستعداد التام بسبب تكريره لما تقدم ذكره من فعل الطاعة لكونها طاعة وترك المعصية
لكونها معصية واما الثالث فلانه وارد في كل لطف مع انا قد بينا وجوبه فيما سلف واما رابعا
فلا نسلم جواز ترك اللطف سواء زاد اللطف ثوابا ام لم يزد وهذا مذهب ابي علي ثم انه
يلزم من ذلك قبح كل لطف وايضا يلزم منه على تقدير الوجوب على الله تعالى قوله
انه قد يتفق في بعض الازمنة من يستنكف عن طاعة الامام فلا يكون لطفا قلنا لا نسلم
اتفاق اهل زمان ما من الازمنة التي وقع التكليف فيها على ذلك ثم قد يكون البعض منه
المبادرة لكن البعض لو نظر اليه لكان منه الانقياد فيجب لاستنكاف البعض منها
فان هذا انما يكون بالنسبة الى شخص معين اما مطلق الرئيس فلا ونحن الآن لم نتعرض
تعيين ذلك الرئيس وايضا فان المفسدة الحاصلة عند عدم الاطاعة انما هو عند وجوده
وجوده نظرا الى الحكمة تعالى **قوله** العصمة لطف اخر فلا يتعين الامام الموصوف قلنا
الامام لا شك في كونه لطفا بالنسبة الى غير المعصومين مع بقاء التكليف فيكون في واجبا
الا اذا فقد احد الشرطين وهو جواز الخطا على المكلفين او التكليف لم يقل بالوجوب
وذلك لا يضرنا اذ لا يقال انه يلزم وجوب الامام مع التكليف مطلقا الا انا نقول لا نسلم بل
مع شرط اخر وهو جواز الخطاء قوله انما الامامة لطف في افعال الجوارح او في افعال القلوب
قلنا

قلنا انها مصلحة دينيا والشرع لا نسلم جواز انقطاعه مع بقاء التكليف وهذا النوع من
من القائل بعدم جواز انفكاك التكليف العقلي عن السمعي سلمنا لكن ترك النظم الشرعي مصلحة
دنيوية لا نسلم بل هو مصلحة دينية ودنيوية لان الاخلال به من التكليف العقلي والسمعي سلمنا
لكنه يكون لطفا في افعال القلوب فان ترك القبيح لاجل الامام ابتداء مما يؤثر في الاستعداد
التام لتركه لقبحه **قوله** الامام انما يكون لطفا اذا كان ظاهرا قلنا ممنوع فانه
مع غيبته يجوز المكلف ظهوره كل لحظة فيمتنع من الاقدام على المعاصي وحينئذ يكون لطفا
لا يقال تصرف الامام ان كان شرطا في كونه لطفا وجب على الله تعالى فعله وتمكينه والا
فلا لطف قطعا لانا نقول ان تصرفه لا مدخل له في كونه لطفا ولا نسلم انه يجب عليه تعالى
تمكينه لان اللطف انما يجب اذا لم ينافي التكليف وخلق الله الاعوان للامام ينافي
التكليف وايضا اللطف الامام يحصل ويتم بامور منها خلق الامام وتمكينه بالقدر والعلوم
والنص عليه باسمه ونسبه وهذا يجب عليه تعالى وقد فعله ومنها تحمله للامامة وقبوله
وهذا يجب على الامام وقد فعله ومنها النصرة له في الذب عنه وامتثال اوامره وقبول
قوله وهذا يجب على الرعية **قوله** كون القضاة والامراء معصومين لطف قلنا
ممنوع ولان هذا لا يرد على كون الامام لطفا بل يرد على كون اللطف واجبا وهو وارد
على المعتزلة وايضا فهو لا يرد علينا لانا لم نثبت عصمة الامام بكونه لطفا بل اثبتناها
بلزوم التسلسل على ما يأتي **قوله** لم لا يجوز ان يكون بعض الازمنة يعلم الله تعالى
عدم الانتفاع بالامام فيه فلا يكون نصبه واجبا قلنا اللطف قد يكون محصلا وقد يكون
مقربا والاول واجب على تقدير وكذلك الثاني ايضا والفائدة فيه ان احتج عند المكلف
ولا شك مما هو من ان الامام لطف مقرب في كل وقت فيكون نصبه واجبا واما
لكن لا شك في ان الامام يكون لطفا محصلا بالنسبة الى بعض المكلفين قطعا وانتفاء
الجميع على عدم الانتفاع به مما يمتنع حصوله **قوله** لم لا يجوز ان يكون في بعض الازمنة
خلو المعصوم غير مقدور قلنا لو كان الامر كذلك لسقط التكليف لان المكلف مع فوت
اللطف اذا كان الفوات من غير المكلف قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح **المبحث الثاني** في ان
الامام يجب ان يكون معصوما اختلف الناس في ذلك فذهب الامامية والاسماعيلية الى
وجوبه ونفاه الباقون لنا وجوه **الاول** لو لم يكن معصوما لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان الامام انما وجب نصبه لاجل الخطا الجائز على المكلفين فلو جاز عليه الخطا لافتقر

الى امام آخر ويتسلسل فان قيل لم لا يجوز ان يكون خوف الامام من العزل سببا موجبا لامتناع
اقدامه على الخطاء سلمنا لكن ينتقض ما ذكرتم بالنائب له اذا كان في المشرق والامام في المغرب فانه
غير معصوم ولا يخاف سطوته سلمنا لكن لا امتناع بان يعين مجموع امرين احدهما نيابته وهي نفوذ
حكمه على غيره والثاني سلبي وهو انتفاء نفوذ حكم الغير عليه فلم افتقرت الامامة الى العصمة لكان
ذلك اما للاول او للثاني او للمجموع والكل باطل اما الاول فالمذكور فانه لا ينفذ حكم احد عليه
غير الامام والامام في تلك الحال لا ينفذ حكمه عليه ايضا لانه يستحيل علم الامام بالغيب وتدبيره
على الاجتماع وهو نافذ الحكم على غيره فقد تحقق فيه كل واحد من الوصفين مع ان العصمة
غير معتبرة فيه فبطل اشتراط العصمة في الامامة والجواب عن الاول ان من عرف العوائد علم
بالضرورة عجز الامام عن عزل احاد الولاة فكيف بالرئيس المطلق وعن الثاني ان النائب
يخاف من العزل في مستقبل الوقت فكان ذلك لطفا له بخلاف الامام **سؤال** ولم لا يكون خوف
الامام من عقاب الآخرة لطفا له **جواب** الامام يشارك غيره في الخوف فلم لم يكن معينا من
الامام لهم وكذلك له ولان رغبة الناس في الدنيا اكثر نفورا من فعل الطاعة وترك المعصية من
الاخرة وعن الثالث بمنع الحصر وايضا لم لا يجوز ان يكون الفرق ان الامام حاكم على كل المسلمين
فوجب عصمته بخلاف النائب وايضا لم لا يكون العصمة لاجل عدم حكم غيره عليه بخلاف النائب فان
الامام يحكم عليه في الحال او فيما بعد الحجة **الثاني** ان الامام حافظ للشرع فيكون معصوما اما
الصغرى فلان الحافظ له ليس هو الكتاب لوقوع النزاع فيه ولعدم احاطته بجميع الاحكام وليس
هو السنة لهذين الوجهين السالفين ولان المسلمين اتفقوا على انها ليست حافظة للشرع ولانها
متناهية والحوادث غير متناهية وليس هو الاجماع لجواز الخطاء عليهم اذ احطنا عن الامام
لان كل واحد يجوز كذبه فالمجموع كذلك ولان الاجماع انما يحصل في قليل من المسائل ولان
الاجماع انما يثبت كونه حجة اذا ثبت كون الامة معصومين وانما يثبت ذلك بالسمع لانا لو
علمناه بالعقل لكان اجماع النصارى حجة والسمع يتطرق اليه النسخ والتخصيص فلابد من معرفة
الناسخ والمخصص ولا طريق الى ذلك سوى انه لو كان لنقل وانما يتم هذا اذا علمنا ان الامة لا تخل
بنقل الشرايع وانما يكون كذلك لو عرفنا كونهم معصومين وهذا دور ظاهر وليس هو القياس
لانه ليس حجة في نفسه لافادته الظن الضعيف ولانه لابد له من اصل منصوص عليه فلا يكون
بانفراده حافظا ولان احدا لم يقل بذلك وليس هو البراءة الاصلية والا لما وجب بعثة الانبياء
ولكان يكتفى بالعقل وذلك باطل وليس هو المجموع لان الكتاب والسنة قد وقع التنازع فيهما

وفي معناها

وفي معناها فلا يجوز ان يكون المجموع حافظا لانها من جملة ذلك المجموع وهما قد اشتملا على بعض
الشرع واذا كان واحد من المجموع قد تضمن بعض الشرع وبطل كونه دليلا على ما تضمنه ذلك
البعض الذي تضمنه ذلك الفرد من جملة الشرع فقد صار بعض الشرع غير محفوظ **الثالث**
اذا صدر عنه الذنب فاما ان يتبع وهو باطل قطعا والا لم يكن دفعا للفساد ولقوله تعالى
ولا تعاونوا على الاثم والعدوان واما ان لا يتبع فلا يكون حكمه مقبولا فلا يكون فيه فائدة
الرابع انه لو كان نصب الامام واجبا على الله تعالى استحال صدور الذنب منه لكن المقدم حق
على ما تقدم فالتالي مثله بيان الشرطية انه لو صدر عنه الذنب لجوزنا الخطاء في جميع الاحكام
التي يامرنا بها وذلك مفسدة عظيمة والله تعالى حكيم لا يجوز عليه المفسدة **الخامس**
قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين اشار بعهده الى الامامة والفاسق ظالم **البحث السادس**
الثالث في ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه هذا اتفاق الامامية خلافا لباقي
المسلمين والزيدية جعلوا طريق التعيين اما النص او القيام او الدعاء الى نفسه وذهبت
العباسية الى ان الطريق النص والارث وباقي الجمهور قالوا انه النص والاختيار لنا ان الامام
يجب ان يكون معصوما فيجب ان يكون منصوصا عليه اما الصغرى فلما تقدم واما الكبرى فلان
العصمة امر خفي لا يطلع عليه احد الا الله تعالى فلا طريق الى التعيين سوى النص لا يقال لا م
انه لا طريق الى العصمة الا النص فلم لا يجوز ان يفوض الله تعالى التعيين الى اختيار المكلف
لعلمه بانهم لا يختارون الا المعصوم او لم لا يجوز ان يكون الطريق الدعاء ويكون الله تعالى
قد علم انه لا يدعو الى نفسه الا المعصوم لانا نقول اما ان يفوض الله تعالى الاختيار الى الامة
مع علمه بانهم لا يختارون الا المعصوم او بدون ذلك والاول هو المطلوب لانه يصير منصوصا
عليه والثاني باطل لانه فات الغرض من الامامة لان المطلوب انما هو الانقياد الى امام
معصوم فاذا جوزنا فيمن يختارونه ان لا يكون معصوما جوزنا فيه ان لا يكون اماما ويلزم
عنه من لا امتثال لامره وهذا بعينه هو الجواب عن الدعاء الى نفسه ولانا لو جوزنا ذلك
لجوزنا ان يفوض الله تعالى تعيين الانبياء الى اختيار المكلفين والتالي باطل فالمقدم مثله
لا يقال لو نص الله تعالى على امام معين لاشتهر والتالي باطل فالمقدم مثله لانا نقول لا نسلم
عدم الاشتهار فان الامامية مع كثرتهم وتفرقهم في المواطن واقتسامهم في اقطار الارض ينقلون
بالتواتر النص على امير المؤمنين ثم لحسدهم له فان فضائله اكثر من فضائلهم بل لا نسبة لهم

البتة واما الناصبون فانهم لما راوا من اقاضيهم اخفاء هذا النص والتناسي له فالله حسيبهم
انه دال على التفضيل وقرب منزلته لا على الامامة **المبحث الرابع** في ان الامام يجب ان يكون
افضل من رعيته اتفقت الامامية على ذلك ووافقهم على ذلك بعض المعتزلة وخالفهم في
ذلك الباقي من المعتزلة لانه لو لم يكن افضل لكان اما مساويا او انقص والاول باطل لعدم الاولوية
فانه ليس احدهما اولى بالامامة من الاخر ولذلك كان فانه يقبح عقلا تقديم المفضول على الافضل
فيما وقع فيه التفاضل لا يقال انما يقبح ذلك اذا لم يكن في تقديم الفاضل نوع مفسدة اما اذا
اشتملت عليها فلا لانا نقول العقل قاض بالقبح مطلقا فان الكذب مثلا يقبح مطلقا سواء اشتمل
على نفع اولا وايضا زوال المفسدة بتولية المفضول وجه من وجوه الحسن ولا شك في ان
وصف الحسن لا يقتضي الحسن الا اذا انتفى عن الفعل وجوه القبح وهنا ليس كذلك فان تقديم
المفضول وجه قبح لا ينفك عنه واعلم ان هذا امر كما هو عقلي قد دل عليه النقل بل القرآن قد دل
على ذلك ايضا في قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم
كيف تحكمون وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب **المبحث الخامس** في اختلاف الناس في الائمة
اختلف الناس في الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فذهبت الامامية والكيسانية والزيدية والغلاة
الى ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي عليه السلام وخالفهم في ذلك جمهور المسلمين والصالحية من الزيدية
فانهم ذهبوا الى ان الامام هو ابو بكر وقالت طائفة منهم وهم جمهور انه الافضل اما الامامية فقالوا
ان الامامة بعد علي عليه السلام لابنه الحسن الزكي ثم بعده الحسين الشهيد ثم بعده لابنه علي بن الحسين زين
العابدين ثم لابنه محمد الباقر ثم لابنه جعفر الصادق ثم لابنه موسى الكاظم ثم لابنه علي الرضا
ثم لابنه محمد الجواد التقي ثم لابنه علي الهادي النقي ثم لابنه الحسن الزكي العسكري ثم لابنه
محمد القائم المنتظر صلوات الله عليهم وزعمت السبائية اصحاب عبد الله بن سبا انه لم يمت
وانه في السموات وان الرعد المسموع صوته والبرق المشاهد سوطه والكاملية اصحاب ابي
كامل معاذ بن الحصين انه اهلك وزعموا ان الصحابة كفرة لمخالفتها لعلي وان عليا كافر لترك
القتال معهم والقائلون بموته منهم اختلفوا فالامامية ساقوها بعده الى ولده الحسن ثم الكيسانية
اصحاب مولاي امير المؤمنين ثم قيس كيسان انه اعتقدوا انه الوصول الى علم التأويل والباطن
والآفاق والانفس عن ابن الحنفية اختلفوا فمنهم من قال ان الامام بعد علي عليه السلام ولده محمد ابن الحنفية
ونقل عنهم اعتقادات كثيرة من رفض الشرائع والالحاد في الدين بالقول بالحلول والتناسخ و
انكار القيامة واخرون منهم اثبتوا امامته بعد قتل الحسين ثم اختلفوا في موته فذهب

بعضهم

بعضهم الى انه حي لم يمت وهو في جبل رضوى وسيعود بعد الغيبة وانه هو المهدي المنتظر وكان هذا مذهب
السيد الحميري ثم رجع عن ذلك الى مذهب الامامية وذهب اخرون الى انه مات ثم اختلفوا بعد موته
فقال بعضهم ان الامام بعده زين العابدين ع وساقها اخرون الى ابي هاشم عبد الله بن محمد بن
الحنفية وهم الاكثر ثم اختلفوا بعد موت ابي هاشم فذهب بعضهم الى ان الامام بعده زين
العابدين وقال اخرون انه اوصى بالامامة الى علي بن عبد الله بن عباس واوصى علي الى ابنه
محمد واوصى محمد الى ابنه ابراهيم المقتول بحران ومنهم من قال ان ابا هاشم اوصى الى ابن
اخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية ومنهم من قال بل اوصى الى بيان بن سمعان النهدي
ومنهم من قال بل اوصى الى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي ومنهم من قال بل اوصى الى عبد الله
بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب واما القائلون بان الامام بعد علي ع ولده الحسن
الزكي ع اختلفوا بعد موته فمنهم من ساقها الى ولده الحسن الملقب بالرضا من آل محمد ومنهم من
ساقها الى ولده عبد الله ثم الى ولده محمد وهو النفس الزكية ثم الى اخيه ابراهيم والاكثرون
ساقوها الى اخيه الحسين عليه السلام ثم اختلفوا بعد قتله عليه السلام فبعض الكيسانية ساقها الى محمد
ابن الحنفية واخرون ساقوها الى ولده زين العابدين ع والزيدية ساقوها الى زيد بن علي
زين العابدين وشرائط الامامة عندهم خمسة اولها ان يكون من ولد الحسن او الحسين الثاني
ان يكون شجاعا لئلا يهرب عن الحرب الثالث ان يكون عالما يفتي الناس الرابع ان يكون
ورعا لئلا يتلف مال بيت المال الخامس ان يدعو الناس الى نفسه شاهرا سيفه وكان الامام عندهم علي
بالنص الخفي ثم الحسن ثم الحسين بقول رسول الله الحسن والحسين امامان قاما او قعدا ثم بعضهما
خرجا او لم يخرجا ولم يكن زين العابدين ع عندهم اماما لانه لم يخرج وكان ولده زيد اماما
وهم ثلاث فرق الاولى الجارودية اصحاب ابي الجارود زياد بن المنذر العبدي قال
ان النبي ص نص على علي ع بالوصف دون التسمية الثانية السليمانية اصحاب سليمان بن
جرير قالوا ان البيعة طريق الامامة واعترفوا بامامة ابي بكر وعمر بالبيعة اجتهادا ثم انهم تارة
يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطئونه وقالوا بكفر عثمان وعائشة وطلحة والزبير و
معاوية لقتالهم عليا ع الثالث الصالحية اصحاب الحسن بن صالح بن حي الفقيه كان
يثبت امامة ابي بكر وعمر ويفضل عليا ع على سائر الصحابة وتوقف في عثمان لما سمع
عنه من الفضائل تارة ومن الرذائل اخرى والقائلون بامامة زين العابدين ع اختلفوا
بعد موته فالامامية ساقوها الى ولده محمد الباقر ع ثم القائلون بامامة الباقر ع اختلفوا

فمنهم من قال انه لم يمت ومنهم من قال عنه تردد سياقها الى ولده الصادق عليه السلام ومنهم من ساقها الى
غير ولده فذهب بعضهم الى ان الامام بعد الباقر محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن وهم
اصحاب المغيرة بن سعيد ومنهم من قال انه منصور العجلي والقائلون بامامة الصادق عليه السلام
ذهب قوم الى انه لم يمت وهو القائم وهؤلاء اختلفوا فذهبت الناووسية الى غيبته وقال
آخرون انه لم يغب بل يراه اولياؤه في كل وقت وقال آخرون انه قد مات واختلفوا فذهب
بعضهم الى انه لا امام بعده وانه سيرجع وهم الناووسية وآخرون قالوا ان الامام بعده موسى
الكاظم عليه السلام وقالت الفطحية ان الامام بعده عبد الله الافطح ولده وقالت الشمطية ان الامام
بعده محمد ولده وقالت الاسماعيلية ان الامام بعده ولده اسماعيل وقالت الفضيلية اصحاب
موسى ابن سويد الطحال ان الامامة كانت في اولاده الاربعة وقال آخرون ان الامام
بعده موسى بن الحسين الطبري وزعموا ان الصادق عليه السلام اوصى بها اليه والبزيعية قالوا انه
بزيع بن موسى الحائك وقالت العلانية (?) اصحاب معاذ بن عمران الانصاري الكوفي ان الامام
هو معاذ وقالت الجعفرية انه ابو عبد الله الكوفي (?) وقالت السمنية انه عبد الله بن محمد
السمني واليعقوبية اصحاب يعقوب توقفوا في سوق الامامة الى ولده او غير ولده و
هو زيد (?) والقائلون بامامة الكاظم عليه السلام اختلفوا فمنهم من توقف في موته وهم الممطورة
وقطع آخرون بعد موته والجمهور قطعوا عنه فمنهم من ساقها الى ولده احمد بن موسى
والجمهور ساقوها الى ولده علي الرضا عليه السلام والقائلون بامامة الرضا عليه السلام فمنهم من لم يقل بامامة
الجواد لصغر سنه ومنهم من قال بامامته وجوز امامة الصغير لان الله تعالى يخلق فيه
العلم بالدين اصله وفرعه كنبوة عيسى عليه السلام واختلفوا بعد موت الجواد فمنهم من ساقها الى ولده
موسى والجمهور قالوا ان الامام بعده ولده علي الهادي عليه السلام ثم اختلفوا فمنهم من زعم انه
حي ومنهم من قطع بموته ثم اختلفوا فبعضهم ساقها الى ولده جعفر والاكثر ساقوها الى
ولده الحسن العسكري عليه السلام ثم اختلفوا فقال قوم انه لم يمت وقال آخرون انه مات وسيحيى
وقال آخرون انه اوصى الى اخيه جعفر وقال قوم انه اوصى الى اخيه محمد وقال قوم
انه اوصى بالامامة الى ولده محمد عليه السلام وهو القائم المنتظر وهؤلاء هم الامامية واعلم ان هذه
الاختلافات منقولة عن الشيعة واكثرها لم يوجد بل وجدت في كتب منقولة عنهم لا
اعتبار بها **البحث السادس** في تعيين الائمة عليهم السلام الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله البحث السادس
علي عليه السلام ويدل عليه وجوه الاول ان الامام ان كان واجب العصمة كان الامام هو علي عليه السلام والثاني
لما تقدم فوجب بيان الشرطية ان ابا بكر والعباس لم يكونا معصومين اتفاقا فلم يكن
علي

علي عليه السلام هو الامام لخلو الزمان من امام وهو باطل لما تقدم ولان الناس قائلان من وجب
العصمة ونافيها وكل من اعتبرها قال الامام هو علي عليه السلام ومن نفاها قال انه ابو بكر والعباس
فلو اعتبرناها وقلنا بامامة غير علي عليه السلام كان خرقا للاجماع وهو باطل واما بيان صدق
المقدم فقد مضى الثاني النقل المتواتر عن الرسول عليه السلام بالنص الجلي فان الشيعة مع
كثرتها وتفرقها في البلاد ناقلون خلفا عن سلف ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال يا علي انت
الخليفة من بعدي سلموا عليه بامرة المؤمنين واسمعوا له واطيعوا لا يقال لا نسلم
تواتر هذه الاحاديث بانها لو كانت متواترة لحصل العلم بها للكل عدوا والتالي باطل لانا
نقول (?) المتوقفون في هذا الخبر قسمان منهم من عانده واخفاه ومنهم من قال اني
لم اسمعه ومنهم من لم يبالغ في ذلك وسبب عدم تواتره عندهم حصول الشبهة لهم
اولا في نفيه وكان ذلك صارفا لهم عن اعتقاد موجبه ولهذا اشترط السيد المرتضى
رحمه الله في خبر التواتر ان لا يكون السامع سبق الى اعتقاده نفي مخبره بشبهة او
تقليد وايضا فالناس قائلان منهم من قال العلم عقيب التواتر نظري ومنهم
من قال انه ضروري ولا شك في ان النظريات لا يجب الاشتراك فيها والوقوع
التفاوت في الناس بالنسبة اليها واما الضروريات فكذلك لانها يتفاوتون اذا
كانت مستندة الى سبب كالاحساس الثالث ان عليا عليه السلام كان افضل الناس
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فيكون هو الامام بيان الصغرى من وجوه الاول ان افضليته اما
علمية او عملية اما العلمية فيدل على استكماله فيها وجوه احدها انه عليه السلام كان في غاية
الذكاء والفطنة وقوة الحدس شديد الحرص على تعلم العلم واستفادته وكان الحرص خ
معلمه اعلم الناس وافضلهم رسول الله صلى الله عليه وآله ولا شك في ان الشخص القابل اذا كان
مع وجود الفاعل التام كان الفعل التام حاصلا وثانيها ما نقل عنه من اصول
التوحيد ومسائل العدل وفتاويه الفقهية بحيث لا اصل مدا له الا من اليه (?)
وبالجملة فانتساب اهل العلم باسرهم اليه فان الاشاعرة منتسبة الى ابي الحسن
الاشعري وقد كان تلميذا لابي علي الجبائي المعتزلي والمعتزلة باسرهم ينتسبون
اليه ويدعون انهم اخذوا اصول اعتقادهم من العدل والتنزيه والتوحيد
من كلامه وخطبه واما الادب فقد اتفق العلماء على انه اصله ومنبعه واما
التفسير فلان المفسرين يسندون اقوالهم الى عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي عليه السلام

واما الفقه فلاشك في ظهور فضله فيه وروايتهم قوله اقضاكم علي وهذا يدل على
الافضلية لان القضا يفتقر الى جميع العلوم وخامسها ما نقل عنه ع من انه قال لو
كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وهذا يدل على كمال معرفته
بهذه الشرايع وما يتوقف عليه من المسائل الاصولية وسادسها الوقايع المنقولة عنه
في فتاويه مع خطاء الصحابة دالة على افضليته فانه نقل ان عمر امر برجم امراة اتت
بولد لستة اشهر فنهاه ع وتلا عليه قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا فقال لولا
علي لهلك عمر وامر عمر برجم امراة زنت وهي حامل فنهاه ع وقال ليس لك على بطنها
سلطان فقال لولا علي لهلك عمر ونقل عنه ع مسائل دقيقة في علم الفقه وغيره يعجز عنها
الجميع وذلك يدل على فضله ع واما الفضايل البدنية فاما ان تحصل باعتبار الشخص نفسه
او باعتبار تكميل غيره اما بالاعتبار الاول فنقول منها العبادة ولاشك انه ع
كان اعظم الناس عبادة ونسكا واتى بالتكاليف الشرعية على اشق الوجوه حتى انه
نقل عنه ع انه اذا اريد اخراج شيء من الحديد من جسده ترك الى دخوله في الصلاة
فيخرج متوجها الى الله تعالى غافلا عن غيره حتى عن الالم الذي يحصل فيه ونقل عن زين
العابدين ع انه كان يصلي في كل يوم وليلة الف ركعة ثم يرمي صحيفته من يده
كالمتضجر ويقول اين لي بعبادة علي ونقل عنه الجوع وصومه الليالي متتالية وبلوغه الغاية
في الرياضة الموجبة للقرب منه ومنها الزهد فقد اتفق الناس على بلوغه مرتبة لم يبلغها
احد ممن تقدمه ولا لحقه احد ممن تاخر عنه حتى انه في زمن ولايته وقدرته وتمكنه
لم ينل شيئا من ملاذ الدنيا ولا من طيباتها بل كان ماكوله الخشن وملبوسه كذلك وكان
يواسي فقراء امته ومنها الشجاعة وقد نقل عنه بالتواتر الوقايع المشهورة الدالة
على كماله فيها كيوم بدر ويوم احد ويوم حنين ويوم الاحزاب حتى انه جرح في ذلك
اليوم عمرو بن عبد ود فقتله وقد وقف عنه المسلمون خوفا منه فقال النبي ص
لضربة علي افضل من عبادة الثقلين وغير ذلك من الوقايع المشهورة المنقولة عنه ع
ومنها السخاء وهو في ذلك قد بلغ الغاية فانه نقل عنه بالتواتر انه جاد بطعامه
ثلث ليال متواليات وقال الله في حقه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا و
يتيما واسيرا ومنها حسن الخلق وهو قد بلغ فيها الغاية حتى نسبه الى الدعابة وفيها

فعل

فعل الحسن وترك القبيح وهو قد بلغ الغاية في ذلك فان احسن الافعال الايمان بالله تعالى
وتصديق الرسول ص وهو قد سبق الناس الى ذلك بالاتفاق وقد نقل عن رسول الله ص
انه قال اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب ع ونقل عنه ع انه قال
انا اول من صلى وانا اول من امن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة الا رسول الله ص
وروي عنه ع انه خطب الناس في ملاء عظيم وقال انا الصديق الاكبر انا الفاروق الاعظم
امنت قبل ان يؤمن ابو بكر واسلمت قبل ان يسلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة واما
باقي الحسنات فقد بينا استكماله فيها واما ترك القبايح فلم ينقل عنه ع انه فعل قبيحا بخلاف
غيره لانهم اسلموا بعد كفرهم واما بالاعتبار الثاني فلاشك ان عليا ع كان اشد الناس حرصا
بعد رسول الله ص على الايمان فكان يدعو الناس ولم يزل مجاهدا مع رسول الله ص وكان النبي
يبعثه بسور من القران الى المشركين ويدعوهم الى الايمان الثالث قوله تعالى فقل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم اتفق الناس على ان المراد
بالنفس فيها هو علي ع وليس المراد اتحاد النفسين فان ذلك محال بل المراد المساواة في
مطلقا والمساوي للافضل الذي هو رسول الله ص يكون لاشك افضل وقد يمكن الاحتجاج
بهذا على ثبوت الولاية مطلقا من غير توسط الافضلية بان نقول انه ساوى الرسول
فتثبت له الولاية لانها تثبت لمساويه الثاني ما نقل عنه ع في خبر الطاير نقلا متواترا انه قال
اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي ع والمعنى من محبة الله هو ارادة الثواب
اليه وذلك لا يستحق الا بالعمل فيكون عمل علي ع الحق اكمل من عمل غيره فيكون افضل
الثالث المواخاة لرسول الله ص دالة على فضله على باقي الصحابة الرابع روى عن
النبي ص انه قال من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في
حلمه والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ع هذا يدل على مساواته للانبياء والملائكة
وقد كانوا هم افضل الناس فالمساوي لهم كذلك الخامس روي عن ابن مسعود انه
قال قال رسول الله ص علي خير البشر فمن ابى فقد كفر السادس روت عائشة انها
قالت كنت عند رسول الله ص فاقبل علي فقال رسول الله هذا سيد العرب فقلت يا رسول
الله الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهذا سيد العرب السابع ما روي
عنه ص انه قال لفاطمة عليها السلام ان الله اطلع على اهل الارض اطلاعة فاختار منهم اباك
فجعله نبيا ثم اطلع اطلاعة ثانية فاختار منهم بعلك الثامن روي عن النبي ص انه

ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني و ينجز وعدي علي بن ابي طالب وفي
هذا دلالة على الامامة من غير توسط وهذا الباب واسع قد ذكر اصحابنا المتقدمين منه
اشياء كثيرة في كتبهم المطولة واما الكبرى فقد سلفت من تقبيح تقديم المفضول على الافضل
الرابع انه ظهرت على يده معجزات كثيرة وادعى لنفسه الامامة فيجب ان يكون صادقا اما
ظهور المعجزات فلكثرتها مشهورة وهي من وجوه احدها القوة التي بلغ بها حدا عجز عن
نحوها اشد الناس كقلع باب خيبر وقال والله ما قلعته بقوة جسمانية ولكن بقوة ربانية
ودحو الصخرة عن فم القليب مسافة بعيدة وثانيها انه نقل عنه كلام الحيتان اهل في
قراه الكوفة وسلموا عليه بامرة المؤمنين الا الجري والمارماهي والزمار فقال ثم انطق
لي ما طهر واصمت لي ما حرم ونجس وثالثها اخباره بالغيوب كقوله امرت ان
اقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وقد حارب اصحاب الجمل ومعوية والخوارج وقال
يوم البيعة ياتيكم من قبل الكوفة الف رجل لا يزيدون رجلا ولا ينقصون رجلا وكان
اخرهم اويس القرني فاخبر بقتل ذي الثدية وقال عن الخوارج لما عبروا النهر انه مصرعهم
ومهراق دمائهم واخبر بقتل الحسين ع وموضع قتله وكيفية محاربة الاعداء له وقال
عن المراة ان الحسين يقتل ثم لا ينصر واخبر جويرية بن مسهر بقتله وقال لميثم بوصف مدي
ويصلب ويطعن بحربة سعيد ومعراك وحك دا ويصلب على باب عمرو بن حريث
عاشر عشرة انت اقصرهم خشبة واقربهم من المطهرة وارآه النخلة التي يصلب عليها و
رابعها اجابة دعائه على بسر بن ارطاة ان يسلبه الله عقله فخولط ودعا على العيزار لما
حلف انه لا يرفع اخباره الى معوية ان كنت كاذبا فاعمى الله بصرك فعمي بعد اسبوع و
خامسها انه نقل نقلا مشهورا يبلغ درجة المتواتر رجعة الشمس له مرتين مرة في
حياة النبي ص بالمدينة ومرة بعده ص بارض بابل وسادسها كلام الثعبان له وهو على
مشهور وسابعها كلام الموتى له فانه نقل نقلا مشهورا انه لما اتصل سيره بالفراة قال
لقنبر اذن الى الجبانة ونادي يا جلندى ابن جمهور ونادى قنبر فكلمه جماعة من [illegible]
فرجع اليه ع واخبره القصة فقال له ارجع وقل يا جلندى بن كركرا بن جمهور فرجع ونادى
ونادى فكلمه شخص واحد فقال له ابن اسود فقال المنادى يا هذا ان صاحبك يدعوك
عو منى ولنا عقاب سنين مدفون ههنا كيف لا يعرف العبد فرجع الى علي ع فاخبره بذلك
ولاجل هذه القصة رجع نصير الى الكفر واعتقد فيه ع الالهية والاخبار في ذلك اكثر من ان

تحصى

تحصى واما ادعاؤه الامامة لنفسه فهو منقول عنه نقلا متواترا **الخامس** ان ابا بكر والعباس
كانا كافرين فلا يصلحان للامامة اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية فلقوله تعالى وقد سئل
ابراهيم ع ربه ان يلحق به بعض ولده ما سرقها الله تعالى به من ثبوت الخلافة على ذلك
لا ينال عهدي الظالمين نفى ثبوت الامامة للظالم والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال **السادس**
ان الامام لو كان غير علي ع كان ركونا الى الظالم والتالي باطل لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين
ظلموا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ما ثبت من ظلمهما قبل الاسلام **السابع** قوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وهذا الدليل مبني على مقدمات احدها ان لفظة انما للحصر ويدل عليه وجهان الاول النقل
عن ائمة اللغة الثاني ان ان للاثبات وما للنفي ومع التركيب يجب بقاؤهما على المعنى
والا لزم التغيير او النقل وهو على خلاف الاصل فاما ان يحمل النفي للمذكور والاثبات لغيره و
ذلك باطل قطعا واما ان يكون بالعكس وهو المطلوب الثانية ان المراد بالولي ههنا
الاولى بالتصرف والدليل عليه النقل عن اهل اللغة ومنه قوله ع ايما امراة نكحت نفسها بغير
اذن وليها فنكاحها باطل وقولهم السلطان ولي من لا ولي له وغير ذلك واذا كان حقيقة
يفيد الاولى وجب ان يكون حقيقة فيه والا لكان مجازا والاصل عدمه واذا كان حقيقة
فيه وجب ان لا يكون حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل الثالثة
ان المراد بهذه الاية هو علي ع فنقول لا شك ان المراد بهذه الاية ليس كل المؤمنين
لوجهين الاول انه تعالى وصف الولي بوصف غير حاصل لكل المؤمنين فلا يكون الجميع
مرادا الثاني انه يلزم ان يكون الحاكم والمحكوم عليه واحدا وذلك باطل واذا كان
المراد بها البعض فهو علي ع اما اولا فلان الناس قائلان منهم من جعلها عامة ومنهم من
قصرها على علي ع فلو قصرناها على غيره كان خرقا للاجماع واما ثانيا فلان المفسرين اتفقوا
على قصرها عليه واما ثالثا فلان الامة اتفقت على ان المراد هو علي ع واختلفوا فمنهم من
قال كل المراد ومنهم من قال بعض المراد فاذا ابطلنا العمومية كان بالاجماع دالا على ارادته
بها دون غيره فان قيل لا نسلم ان لفظة انما تفيد الاختصاص ويدل عليه صحة التاكيد
يقال انما جاء زيد وحده ولو كان يفيد الاختصاص لكان ذلك تكريرا ولانه يقال
انما الناس حملة فلا يفيد الاختصاص والحاد والاشتراك على خلاف الاصل قال النحويين
البصرية لفظة ان تفيد الاثبات لا النفي ولفظة ما صلة التاكيد فليس لها اثر على الحصر

سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان لفظة المولى موضوعة للاولى سلمنا لكن لا يجوز ان يكون المراد بها
ههنا الناصر سلمنا لكن لا نسلم انحصارها في علي عليه السلام وكيف يقال ذلك ولفظة الذين لفظ جمع
والجواب اما افادة انما الحصر فقد دللنا عليه قوله لم لا يجوز كونها للتأكيد قلنا الا انما بل في موضع آخر
سلمنا لكن التأكيد انما يستفاد منه فائدة المؤكد فلا يكون تأكيدا ولو لم يكن المؤكد الا
على الاختصاص والاستعمال تأكيده بما يفيد الاختصاص قوله قد يستعمل في عدم الاختصاص
كقولنا انما الناس العلماء قلنا ذلك الاستعمال على سبيل المجاز لانا قد بينا كونه حقيقة في
الاختصاص فان جعلناه حقيقة في غيره كان مشتركا والاصل عدمه والمجاز الاصل عدم
المجاز ايضا الا ان المخالفة اولى من الاول لانه لا يجوز وضع المشترك بين النقيضين
ان كان المجاز جائزا فيه والمجاز في قولنا انما الناس العلماء ظاهر لان غير العالم لا يحصل
له الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من الحيوانات مع سلب الانسانية عنه مجازا قوله
الحصر باطل بابنائه والمنع من وضع لفظة المولى للاولى عنه وارد لانه طعن في النقل مع حصول
الاستعمال الكثير بها وارادة الناصر ههنا باطلة لان نصرة المؤمن عامة بقوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اوجب الولاية التي هي النصرة ونحن بينا ان المراد بهذه
الآية بعض المؤمنين قوله لا يجوز حصرها الى علي عليه السلام قلنا اسم الجمع قد يطلق على الواحد للتعظيم
الثاني قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اوجب الكون مع
المعلوم منه الصدق ولا يعلم الصدق من احد الا من المعصوم فيكون مأمورين بالكون مع المعصوم
ولا معصوم الا علي عليه السلام بالاتفاق الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم فيقول الله تعالى قد امر بطاعة اولي الامر ولا يجوز ان يكون هو المؤمنون باسرهم لان
الخطاب لهم ويستحيل كون الشيء مطيعا لنفسه فوجب بعض فاطاع البعض وذلك البعض
اما ان يكون المعصوم او غيره والثاني باطل لان الناس لما اشتركوا في جواز الخطاء
استحال اختصاص بعضهم بالطاعة ويكون اولى بالامر فلا بد وان يكون معصوما ولا معصوم
الا علي عليه السلام العاشر الخبر المتواتر وهو قوله عليه السلام يوم غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر
المسلمين الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه
كيفما دار وهذا الخبر متواتر فيلزم العلم به اما المخالف فانه تأوله واما المؤالف قال
بظاهره فدل على قبوله مع انه متواتر اذا ثبت هذا فنقول المراد بالمولى ههنا الاولى لدلالة

لان

لان لفظة مولى قد يراد بها هذا المعنى كقوله تعالى النار مولاكم وقال الاخطل فاصبحت
مولاها من الناس كلهم ويقال السيد مولى العبد فيفهم العرف منه انه اولى به في
التصرف وههنا لما مهد النبي عليه السلام قاعدة نفسه هي انه اولى بالتصرف من كل احد من
المسلمين بنفسه ثم ذكر عقيبه هذا اللفظ الدال على هذا المعنى فيحكم قطعا بارادته
ولان هذه اللفظة تفيد هذا المعنى وقد يعني بها الناصر وابن العم والجار والحليف
والمعتق والمعتوق والاختصاص لعلي عليه السلام من بني هاشم بهذه الاوصاف فلم يرد
الاول لكان عبثا ولان الناس يعرفون ذلك ويقبح من الرسول عليه السلام جمع الصحابة
في ذلك الوقت الصعب وهم على طريق ونصب الاحمال كالمنبر ثم يقول من كنت ابن
عمه فعلي ابن عمه او من كنت جاره فعلي جاره وهذا الاحتمال يحصل فاذن المراد هو
الاولى بالتصرف ولا معنى للامامة الا ذلك الحادي عشر قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا خبر متواتر بين الناس تأوله الجمهور وحمله المؤالف
على المعنى الظاهر فكان ذلك اجماعا بقبوله ووجه الاستدلال بهذا الحديث ان المراد
بالمنزلة ههنا جميع منازل هرون من موسى وان من جملة المنازل ثبوت الولاية له لو عاش
بعد موته بيان المقدمة الاولى ان المراد بالمنزلة لا يجوز ان يكون منزلة واحدة والا
لما صح الاستثناء ولا ما هو دون الجميع لعدم الاولوية ولانه يكون مجملا ولان الناس قائلان
منهم من يقول ان المراد بهذا الحديث منزلة واحدة وهي ثبوت الخلافة في حيوته
كما في حق هرون ومنهم من اثبت جميع المنازل والاول باطل لما بينا فتحقق الثاني والا لزم
خرق الاجماع واما المقدمة الثانية فلان هرون عليه السلام لو عاش كان يلزم ان يكون خليفة
في حيوة موسى وذلك محال ولانه شريك موسى في الرسالة فيسقط عنه عليهم السلام بعد
موت اخيه ولانه كان معصوما فيجب ان يكون خليفة لعدم عصمة غيره ع والاخبار
في ذلك كثيرة مشهورة يبلغ مجموعها حد التواتر واحتج المخالف بوجوه احدها قوله عليه السلام
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر الثاني قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون ثم تصير
ملكا الثالث انه استخلفه في الصلاة فيكون خليفة بعد موته الرابع اجماع الصحابة على
امامته الخامس ان عليا ترك المنازعة ولو كان خليفة لنازع والجواب عن الاول انه
من الحديث مع ان بعضهم قد طعن فيه سلمنا لكن لا نسلم وجوب الاقتداء في كل شيء والا
لزم التناقض لاختلافهما في كثير من المسائل ولان الامر بالاقتداء امر بالمطلق ويكفي فيه

المرة الواحدة وعن الثاني الطعن ايضا مع ان هذين الحديثين من اخبار الاحاد لا يجوز
الاستدلال بها في هذه المسئلة ولا المعارضة للاخبار المتواترة في حق علي ع وعن الثالث
بالمنع من ذلك بل المشهور وصفنا ادعو جماعة كثيرة من المخالفين ان المتخلف انما كان
عائشة ظالما للرسول ص التكبير بنفي معتمدا على الفضل بن عباس وعلي ع حتى انه عين مقامه
وعن الرابع بالمنع من الاجماع وكيف يدعى ذلك وقد تخلف الناس كافة عن اتباع جماعة من
الاكابر الصحابة عن البيعة مثل طلحة والعباس وسعد بن عبادة وابي سفيان وقيس بن عبادة
والزبير والنعمان بن زيد والمقداد وسلمان وابي ذر وطائفة كثيرة وعن الخامس بالمنع
من تركه المنازعة بل انه نازع في تلك الحال على حسب الامكان ولما لم يجد ناصرا ولا معينا
كانت المنازعة منه اقل ثم انا نعارض ونقول لو كان ابو بكر اماما لما قال اما ان يكون
امامته باطلة لاستقالها عنها وبيان الشرطية ما نقل عنه بالتواتر انه قال يوم السقيفة
اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فلو كان اماما لكان طلبه الاقالة من اعظم المعاصي والقبائح
لا تصح الامامة لمثلها ولانه نقل نقلا متواترا عن عمر انه قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله
المسلمين شرها وذلك دال على انه لم يستصلح للامامة وهذا باب طويل اكثر الشيعة
وطولوا فيه من اراد الوقوف عليها بالاستقصاء فعليه بكتبهم **البحث السابع** البحث السابع

في امامة الاثني عشر عليهم السلام لنا في ذلك طريقان عام وخاص اما العام فلما بينا
من امتناع خلو الزمان من المعصوم فنقول ان الناس قائلان منهم من اوجب العصمة فحصر
الامامة على هؤلاء الاثني عشر ومنهم من لم يقل ولم يحصرها عليهم فلو قلنا بوجوب
العصمة مع القول بامامة غيرهم كان ذلك قولا لم يقل به احد وذلك باطل قطعا واما الخاص
فالنقل المتواتر بامامة كل واحد واحد نقله الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد المتباعدة
سلفا عن خلف عن كل واحد واحد ولانا نقل عن النبي ص نقلا تواترا في صحته المخالف
ان الائمة بعده اثنا عشر خليفة فنقول كل من قال بهذه المقالة حصر الامامة في هؤلاء
الائمة عليهم السلام وايضا المعجزات المنقولة عن كل واحد واحد منهم مع ادعائه الامامة
مع نفسه دالة على صدقه وايضا ما روي عن النبي ص من الاخبار التي بلغ جملتها حد
التواتر منها ما رواه سلمان الفارسي قال كنت بين يدي رسول الله ص وهو مريض
فدخلت فاطمة عليها السلام فبكت وقالت يا رسول الله اخشى الضيعة بعدك فقال
يا فاطمة اما علمت ان الله حتم الفناء على جميع خلقه وان الله تعالى اطلع الى الارض فاختار

نبيا

[illegible] بيا اباك ثم اطلع ثانية فاختار منها زوجك وامرني
ان اتخذه وليا ووزيرا وان اجعله خليفتي في امتي فابوك خير انبياء الله وبعلك خير
الاوصياء وانت اول من يلحق بي من اهلي ثم اطلع ثالثة فاختارك وولدك فانت سيدة
النساء وحسن وحسين سيدا شباب اهل الجنة وابنا بعلك اوصياء الى يوم القيامة
والاوصياء بعدي اخي علي والحسن والحسين ثم تسعة من ولد الحسين وروي عنه ص انه
قال للحسين هذا ولدي امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن جابر
بن عبد الله قال لما انزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم قلت يا رسول الله عرفنا الله ورسوله فمن اولي الامر الذين قرن الله طاعتهم
بطاعتك فقال هم خلفائي يا جابر وائمة المسلمين بعدي اولهم علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين
البحث الثامن ثم عد تسعة من ولد الحسين ثم والاخبار في ذلك كثيرة بالغة مبلغ التواتر **البحث الثامن**
في كلام كلي في الغيبة طول اصحابنا في هذا الباب ونحن نقتصر ههنا على المهم منه فنقول قد
بينا انه لا يجوز خلو الزمان من معصوم ولا شك في انه غير ظاهر فيجب ان يكون مستترا و
لانا قد بينا بالتواتر النص من رسول الله ص بوجوده وبعينه وغيبته واما استبعاد الخصم بقاء
مثل هذا الشخص هذا العمر فضعيف لانه لا شك في امكانه وقد وقع كثير مثله سلفا
من الادلة التي ذكرناها وكيف نستبعد ذلك لا يقال استتاره مفسدة لا يجوز فعلها
من الله تعالى ولا منه لعصمته فهو غير موجود لانا نقول لا نسلم ان استتاره مفسدة بل
هي مصلحة خفية لا نعلمها نحن اما من الخوف على نفسه او لامر اخر غير معلوم لنا على التفصيل
البحث التاسع ومن اراد التطويل في هذا الباب فعليه بكتب اصحابنا رحمهم الله **البحث التاسع**
مسئلة في بقية الكلام في هذا الباب **مسئلة** يجب الاقرار بامامة الاثني عشر عليهم السلام في
كل وقت والجاحد لواحد منهم غير مؤمن وان لم يخرج عن الاسلام والدليل عليه النقل المتواتر
عنهم عليهم السلام ان من انكر واحدا من الاحياء فقد انكر الاموات وبالنقل عن الرسول ص
مسئلة قال يا علي انت والائمة بعدي من انكر واحدا منكم فقد انكرني **مسئلة** الائمة افضل
من الملائكة لان طاعتهم اشق لوجود المعارض وهو الشهوة والغضب مع قهرها بالقوة
العقلية ولقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين و
المراد بالآل ههنا الذرية المعصومون لخروج غيرهم عنه قطعا ولقوله ص يا علي انا مثلك وانت
معصوم ومحمد ص افضل من الملائكة فعلي كذلك ولانا قد بينا في قوله تعالى وانفسنا وانفسكم

المراد المساوي والرسول اسوة ومعه على ثم والمساوي للافضل يكون افضل قطعا مسئلة
فاطمة عليها السلام معصومة ويدل عليه القران والسنة اما القران فقوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واما السنة فقوله فاطمة بضعة مني
يؤذيها ما يؤذيني ولو صدر عنها الذنب لكان ايذاها واجبا والتالي باطل فالمقدم مثله
مسئلة الملائكة معصومون لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
ولقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وغير ذلك من الايات الدالة على ذلك و
لان صدور الذنب انما يكون لتعلق الشهوة والغضب وهم منزهون عن ذلك مسئلة
المحارب لعلي لا يسمى مؤمنا ويستحق العقاب الدائم لقوله حربك يا علي حربي وسلمك سلمي
وقوله حبك يا علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغضك يا علي سيئة لا ينفع معها حسنة ولا
يخرجون بذلك عن الاسلام المنهج الثالث في المعاد وفيه مباحث الاول اختلف الناس
في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فقال طائفة باستحالته من حيث انه واجب الوجود وقد سلف منا
بطلان هذا وقال قوم انه يصح عدمه واختلفوا فذهب قوم الى انه يمتنع عدمه لغيره من حيث
استناده الى علة واجبة قديمة ودوام العلة يستلزم دوام المعلول وقد سلف منا ابطال
هذا الراي وقالت طائفة اخرى انه يصح عدمه بالنظر الى ذاته وهم جمهور المتكلمين لكن بعضهم
قال انه لا يعدم وبعضهم قال انه لابد من عدمه ومنع اصحاب الفلاسفة بان العلة التامة
ازلية على ما سلف فالعالم الذي يستحيل عدمه ولان الزمان لو عدم لكان عدمه بعد وجوده وذلك
يستلزم وجوده في حال عدمه والحق ان عدمها بالنظر الى ايجاب العلة وقد تقرر ذلك وبالتجرد يمكن
القائل بالزمان والدليل على امكان العدم ان العالم ممكن والممكن قابل للعدم والا لكان واجبا
اما انه ممكن فلحدوثه المستدعي لاتصافه بالعدم والوجود المستدعي لقبولها ولانه مركب وكثير
واما الممكن قابل للعدم فظاهر هذا بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى الغير فلانا نقول العالم مستند
الى القادر المختار لما مر والقادر يجوز ان يفعل بعد ان يعدمه وبهذا التقرير يفيد المطلوب
ونقل عن الكرامية القول بوجوب ابدية العالم وعدمه وقالوا لان عدمه لا يكون بالفاعل لان
الاعدام ليس باثر لان الاثر لا يكون الا وجوديا لم يكن عدم الفعل لم يكون ايجاد الضد للعالم لانه
كان عدميا لم يستند الى المؤثر لانه لا فرق بين قولنا لم يؤثر وبين اثر العدم والا لزم
وقوع الامتياز في العدميات ولا بالضد لان انتفاء الاول شرط في حدوث الثاني فلو
علل به دار ولان التضاد من الجانبين فلا اولوية لانتفاء احدهما بالاخر لا يقال الحكم

الحادث

الحادث اولى لانه متعلق السبب ولانه يلزم اجتماع الوجود والعدم لو علم ولانه يجوز ان
يكون اجزاؤه اكثر لانا نقول لم الثاني متعلق السبب ايضا والثاني انما يلزم لو قلنا انه يوجد
ثم يعدم حال وجوده وليس كذلك بل نقول ان الثاني يمنعه من الدخول في الوجود والثالث
مبني على اجتماع المثلين ولا يجوز ان يكون لانتفاء الشرط لان شرط الفعل العرض والجوهر فلو شرط
به دار والجواب ان الاعدام يجوز استناده الى الفاعل وقوله انه لو كان عدميا لم يؤثر قلنا
قولنا لم يؤثر ليس قولنا اثر العدم ممنوع ونجوز ان يكون لطريان الضد ويكون الحادث
اولى من غيره ان يعرف وجه الاولوية مسئلة القائلون بان العالم لا يعدم ذهبوا الى
جميع الاجزاء بعد تفريقها جميعا بين الادلة العقلية والشواهد النقلية واستدلوا على ذلك بانه
لو عدم لما صحت اعادته والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المعدوم لم يبق له هوية
يشير العقل اليها فلا يصح عليها الحكم بامكان العود ولانه لا يتميز عن مثله لو وجد ولانه
لو اعيد لا عيد مع الوقت لانه من جملة مشخصاته ولانه من جملة الممكنات فيكون
مبتدا معادا ولانه لو اعيد لزم تخلل العدم بين الشيء الواحد وذلك غير معقول واما بطلان
الثاني فلما ياتي من وجوب الاعادة واحتج المخالف بانه لو استحال اعادته لزم انتقاله من
الامكان الى الامتناع واعترض على الاول بان القول بعدم صحة الحكم على العدم قول
بصحته وذلك متناقض وعلى الثاني بان التميز في الخارج لا يستدعي التميز عند العقل
وعلى الثالث بانه انما يكون مبتدا لو وجد مع الوقت المبتدا وحينئذ محال واستدل
بعض المتاخرين محتجا على صحة اعادة المعدوم بما اشتمل على التذكر بان قال المقصود
بين زواله وعوده في الذكر يكون واحدا والجواب عن حججهم انها مغالطة وذلك
لان الحكم بامتناع العود انما هو حكم بامتناع الوجود المقيد بكونه بعد العدم ويلزم امتناع
هيهنا للذات ولا لامر عارض مفارق لها بل هو لامر لازم للماهية وهو كونها بعد العدم
فلا يلزم من ذلك الانتقال من الامكان الى الامتناع وعسى ان يكون قد سلف في بعض
كلامنا ما يناسب هذا مما هو ضعيف مسئلة قد ذهب قوم الى ان اعدام العالم انما
هو بتفريق اجزائه وهذا قد مضى وقال اخرون ان الاجسام باقية بالبقاء فاذا اراد الله
تعالى عدمها لم يفعل البقاء وهذا قول الكعبي وبشر الا ان الكعبي قال البقاء قائم بالبقاء
وبشر يقول البقاء قائم لا في محل وقال ابو علي وابو هاشم واتباعهما ان الله تعالى يفعل
معنى هو الفناء يكون ضدا للجواهر فيعدم به وقال النظام ان الاجسام غير باقية فاذا اراد الله

عن معالم يوجدها سبعدها وكل هذه المذاهب منحرفة عن سنن الصواب واما قول الكعبي
وبشر فلما سلف من ان البقاء ليس زايدا على الذات الا في المعقولية واما قول ابي علي
وابي هاشم فلما مضى من ابطال الفناء ولان الفناء ان فني لذاته لم يوجد ولسبب تسلسل
واما قول النظام فباطل بالضرورة والحق عندي ان الاعدام مستند الى الفاعل المختار
مسئلة يمكن خلق عالم اخر لقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ولانه لو امتنع خلق عالم اخر لذاته لامتنع خلق هذا
العالم لانه مماثل له وحكم المثلين واحد والكلام لانه ابد رفع المطلوب والاجماع احتجوا المستحالة
الخلاء على استحالة خلق عالم اخر ولانه يوجب كرية العالم ولان الارض الثانية حاصلة في وسط
العالم الثاني بالطبع وهي خارجة عن وسط العالم الاول بالطبع فيتضاد مقتضى الطبيعة الواحدة
هذا خلف والجواب عن الاول انه مبني على مقدمات ضعيفة سلفت وعن الثاني انه غير عام
ولانا نخص احدهما باحد الوسطين كاختصاص الحجر الارضي باحد المكانين **مسئلة**
التكليف منقطع لنا العقل والنقل اما العقل فلانه لولا ذلك لزم الالجاء او فعل القبيح من
الله تعالى واللازم بقسميه باطل بيان الشرطية انه اما ان يصل كل مستحق الى ما يستحق مثل
الاول او لا يصل فيلزم الثاني لا يقال ينتقض بالحدود وبانه كان يأمر المشرك بالاسلام
وان لم يقبل قتله لانا نقول الحدود غير ملجئة لان الفاعل يجوز ان لا يعلم بحاله فلا يكون علمه
بالحدود ملجئا واما الاسير فانه انما اسلم لمجيء ولا يستحق بذلك الاسلام الثواب والفائدة
فيه انه قبل اسلام لا يتبع احكام المسلمين فلما اسلم الجاء دخل في زمرة المسلمين وعرف احكامهم
فانتقل من حالة الاضطرار الى حالة الاختيار واما السمع فلان ذلك معلوم من دين محمد صلعم **البحث**
الثاني في وجوب المعاد هذا البحث مبني على قواعد المعتزلة دون الاشاعرة وذلك لانا
نقول لو لم يجب المعاد لقبح التكليف والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لحصول
الظلم ح ويكون التكليف عبثا وهذان المقامان لما انكرهما الاشاعرة بطل هذا الفرع عندهم
مسئلة اتفق المسلمون على اثبات المعاد البدني وانكره الاوائل غير ذلك والدليل
على ثبوته انه ممكن والصادق اخبر بثبوته فيجب الجزم به اما امكانه فلانه تعالى قادر على
كل مقدور عالم بكل معلوم وذلك يستلزم امكان الاعادة اما بمعنى جمع الاجزاء ان قلنا باستحالة
اعادة المعدوم او بمعنى ايجادها مرة ثانية ان قلنا بجوازها واما الاخبار بالثبوت فضروري
من دين الانبياء عليهم السلام والمنكرون لذلك قالوا ان المعقول مستحيل والسمع
ذلك

في ذلك فان ايات التشبيه كثيرة مع انكم تتاولونها ثم استدلوا على الامتناع بوجوه
احدها ان العالم دائم الوجود على ما مر فالحشر باطل الثاني ان الجنة والنار ان كانتا
في هذا العالم لزم التناسخ وان كانتا في عالم الافلاك لزم الخرق عليها وان كانتا في عالم اخر لزم
الخلاء الثالث قد يختلف الشخص بالسمن والهزال وعلى تقدير اعادته على اي حال كان
يلزم عقاب غير العاصي واثابة غير المطيع الرابع اذا اكل الانسان اخر فان اعيد
الماكول الى الاكل ضاع الماكول وان اعيد الى الماكول ضاع الاكل الخامس القول باعادة الابدان يستلزم
اعادة المعدوم واللازم باطل على ما مر فالملزوم مثله بيان الشرطية انا اما ان نقول
بعدم البدن فاللازم حاصل وان لم نقل به فلابد من القول بتفريق اجزائه واعدام
الاعراض التي باعتبارها كان يسمى بدنا فان اعيد فلا بد من اعادة تلك الاعراض
المعدومة وذلك يستلزم القول باعادة المعدوم والجواب اما تاويل النقل فباطل لان
التاويل انما يكون في اللفظ المحتمل لا في اللفظ الذي يعلم بالضرورة ارادة مقتضيه فانه
يستحيل تاويله واما الوجوه العقلية فالجواب عن الاول منها ان المنع قائم في دوام
العالم وقد بينا ضعفه ولو سلم ذلك فانه لا ينافي القول بالاعادة لان العالم هو ما سوى
الله تعالى وليس عدم ما سوى الله تعالى شرطا في الاعادة انما تمام القول بالابدية لانا
القول بالحشر وعن الثاني لم لا يجوز وجودهما في هذا العالم والتناسخ ممنوع ولو سلمنا
ذلك لكن القول بامتناع الخرق والخلاء قد سلف بطلانه وعن الثالث ان المعاد هو
الاجزاء الاصلية التي لا تزيد ولا تنقص وعن الرابع قريب من هذا فان الاجزاء
الاصلية لاحدهما فاضلة في الاخر وعن الخامس ان اعادة المعدوم انما يلزم
على تقدير اعادة تلك الاعراض بعينها وتلك الاعراض داخلة في قوام الشخص وهما ممنوعان
خصوصا على راي الاشاعرة فانهم يقولون باستحالة بقاء الاعراض فكيف تكون معتبرة
في الشخص الباقي **مسئلة** لم يثبت بالدليل القطعي اعدام الاجزاء ثم اعادتها بل من ثبت
عدم امتناعه على ما سلف من رايناه فيه والقائلون بوجوب الاعدام احتجوا بايات منها
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومنها قوله كما بدانا اول خلق نعيده فجعل الاعادة
كالابتداء ولما كان الابتداء انما هو الوجود بعد العدم الصرف فكذلك الاعادة ومنها قوله
هو الاول والاخر فانما كان اولا لانه موجود ولا موجود سواه فكذلك انما يكون اخرا بعد
الفناء وهذه الايات غير دالة على المقصود قطعا وتاويل الاول ان الهلاك هو الخروج عن حد

عن مهالم يوجد ها فسعيد بعيدا وكل هذه المذاهب منحرفة عن سنن الصواب واما قول الكعبي
وبشر فلما سلف من ان البقاء ليس زائدا على الذات الا في المعقولية واما قول ابي علي
وابي هاشم فلما مضى من ابطال الفناء ولان الفناء ان فني لذاته لم يوجد ابدا ولتسلسل
واما قول النظام فباطل بالضرورة والحق عندي ان الاعدام مستند الى الفاعل المختار
مسئلة يمكن خلق عالم آخر لقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على

في هذا
تعالى
بط
لواحدة
غير عام
مسئلة
تبع من
نحو مثل
الاسلام
لون عله
الفائدة
كلام
البحث
لا
حصل
مع
منهم
والدليل

مناهج اليقين للعلامة (ره) ناقص است، بايد تتميم گردد
از ۲ نسخه كه در كتابخانه شريفه رضويه موجود است

كتاب الانتصار رد ابن الخياط بر فضيحة المعتزلة ابن الراوندي
كه نسخه اش در الطهران آورده اند [illegible]

على ثبوته انه ممكن والصادق اخبر بثبوته فوجب الجزم به اما امكانه فلانه تعالى قادر على
كل مقدور عالم بكل معلوم وذلك يستلزم امكان الاعادة اما بمعنى جمع الاجزاء ان قلنا انها تعدم
اعادة المعدوم او بمعنى ايجادها مرة ثانية ان قلنا بجوازها واما الاخبار بالثبوت فضروري
من دين الانبياء عليهم السلام والمنكرون لذلك قالوا ان المنقول متأول لان التشبيه

في ذلك

في ذلك فان ايات التشبيه كثيرة مع انكم تتأولونها ثم احتجوا على الامتناع بوجوه
احدها ان العالم دائم الوجود على ما مر فالحشر باطل لان الجنة والنار ان كانتا
في هذا العالم لزم التناسخ وان كانتا في عالم الافلاك لزم الخرق عليها وان كانتا في غيره لزم
الخلاء الثالث قد يختلف الشخص بالسمن والهزال وعلى تقدير اعادته على اي حال كان
يلزم عقاب غير العاصي واثابة غير المطيع الرابع اذا اكل الانسان آخر فان اعيد
الماكول الى الاكل ضاع الماكول وان اعيد الى الماكول ضاع الاكل الخامس القول باعادة البدن يستلزم
اعادة المعدوم واللازم باطل على ما مر فالملزوم مثله بيان الشرطية انا اما ان نقول
بعدم البدن فاللازم حاصل واما ان لا نقول به فلا بد من القول بتفريق اجزائه واعدام
الاعراض التي باعتبارها كان يسمى بدنا فان اعيد فلا بد من اعادة تلك الاعراض
المعدومة وذلك يستلزم القول باعادة المعدوم والجواب اما تاويل النقل فباطل لان
التاويل انما يكون في اللفظ المحتمل اما في اللفظ الذي يعلم بالضرورة ارادة الحقيقة منه
فيستحيل تاويله واما الوجوه العقلية فالجواب عن الاول منها ان المنع قائم في دوام
العالم وقد بينا ضعفه ولو سلم ذلك فانه لا ينافي القول بالاعادة لان العالم هو ما سوى
الله تعالى وليس عدم ما سوى الله تعالى شرطا في الاعادة انما هو في القول بالابتداء لا
القول بالحشر وعن الثاني لم لا يجوز وجودهما في هذا العالم والتناسخ ممنوع ولو سلمنا
ذلك لكن القول بامتناع الخرق والخلاء قد سلف بطلانه وعن الثالث انه تحفظ ان
الاجزاء الاصلية التي لا تزيد ولا تنقص وعن الرابع قريب من هذا فان الاجزاء
الاصلية لاحدهما فاضلة بالنسبة الى الآخر وعن الخامس ان اعادة المعدوم انما يلزم
على تقدير اعادة تلك الاعراض بعينها وتلك الاعراض داخلة في قوام الشخص وهما ممنوعان
خصوصا على رأي الاشاعرة فانهم يقولون باستحالة بقاء الاعراض فكيف تكون معتبرة
في الشخص الباقي مسئلة لم يثبت بالدليل القطعي اعدام الاجزاء ثم اعادتها بل من ثبت
عدم انتفائه على ما سلف من رأينا فيه والقائلون بوجوب الاعدام احتجوا بآيات منها
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومنها قوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده حمل الاعادة
كالابتداء ولما كان الابتداء انما هو الوجود بعد العدم الصرف فكذلك الاعادة ومنها قوله تعالى
هو الاول والآخر فانه كان اولا لانه موجود ولا موجود سواه فكذلك انما يكون آخرا بهذا
المعنى وهذه الآيات غير دالة على المقصود قطعا وتاويل الاول ان الهلاك هو الخروج عن حد

الانتفاع والاجسام اذا تفرقت اجزاؤها وعدمت اعراضها غير منتفع بها وايضا الممكن بالنظر الى
ذاته هالك فانه انما يوجد بسببه وايضا التخصيص بالدليل القطعي الدال على الاعادة فامتناع اعادة
المعدوم ثابت غير مناف لهذا النص وتاويل الثانية ان التشبيه مطلقا لا يستلزم التساوي
من كل وجه وعن الثالثة انه اول بعث الاستحقاق وامر بحسبه على ان التخصيص جائز اذا تام عليه
دليل وايضا الاخر لا يمكن حمله ههنا على ظاهره بانه اذا اعدم الخلق ثم اسكن اهل الجنة الجنة
واهل النار النار فانه لا يخرجهم منهما ابدا فلا يكون اخرا بالمعنى الذي كان به اولا ومحمل
الاول ههنا على كونه مبدا لكل شيء والاخر على كونه غاية لكل شيء **مسئلة** عقاب القبر و مسئلة
الميزان والصراط وانطاق الجوارح وتطاير الكتب امور ممكنة وقد اخبر الصادق عنها فيجب
الجزم بها **مسئلة** قال الجبائي وابو الحسين والاشعري ان الجنة والنار مخلوقتان مسئلة
الان وقال ابو هاشم وعبد الجبار الجنة والنار ليستا مخلوقتين الان والاول الحق لقوله تعالى اعدت
للمتقين اعدت للكافرين والاعداد حقيقة في الوجود وقوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة قالوا لو كانت مخلوقة لهلكت لقوله كل شيء هالك الا وجهه وليس لقوله اكلها دائم
ولقوله عرضها السموات والارض وانما يكون لو كانت في حيزهما ولعدم فائدتها الان
والجواب عن الاول المراد من الهلاك مستفاد به الوجود من الغير وهو بها ابدها الى
الثاني ان المراد تقدير عرضها السموات والارض ويكون خارجة وعن الثالث انه لغير مصلحة
خفية **مسئلة** المكلف اما مستحق العوض على الله او على غيره او يكون مستحق عليه العوض
وهو لا يجب اعادتهم عقلا اما الاول فلا شفاء بالطبع في حقهم واما الثاني فلوجوب الانتصاف
عليها اما الثالث فكذلك بعينه واما الكفار واطفال المؤمنين فانه يجب اعادتهم سمعا اذ
لا خلاف بين المسلمين في ذلك ولا دليل عقلا يدل على اعادتهم واما المستحق للثواب فانه يجب
اعادته عقلا لوجوب وصول الحق اليهم والسمع دال على ذلك ايضا واما ما عدا هؤلاء
فانه لا يجب اعادتهم **البحث الثالث** في كلام الاوائل في هذا الباب قالوا النفوس باقية
على ما مر ولا بد لها من سعادة وشقاوة وذلك لانها ذات قوتين نظرية وعملية والنفس
بحسب قوتها النظرية على اقسام الاول اصحاب العقايد البرهانية المطابقة اليقينية وهؤلاء
اصحاب السعادة الابدية الثاني اصحاب العقايد المطابقة المستندة الى التقليد والاولى
بهؤلاء السلامة الثالث اصحاب العقايد الغير المطابقة وهؤلاء اصحاب الشقاوة الابدية
لانهم مشتاقون غير واصلين ولا مشغولين بما يشتاقون اليه كما انهم في حياتهم الدنيا
غير معدين

غير مشتغلين لاعتقادهم حصول العلم لهم فبعد المفارقة ان جاز زوال هذا الجزم عنهم
جاز زوال الجزم بتلك العقايد وان بقوا على عقائدهم فلم يتعذبوا اجيب عنه بان
تعذيب هؤلاء من حيث انهم في حياتهم الدنيا كانوا يرجون الوصول بعد المفارقة
فلما انتهوا الى الغاية فقدوا ما رجوا الوصول اليه فحصل لهم التعذيب بفقدان ما
رجوا الوصول اليه الرابع اصحاب النفوس الخالية عن الاعتقادات الحقة والباطلة
وقد اضطربوا في امر هؤلاء فمنهم من ذهب الى انه لا يبقى والا لزم تعطيلها اذ لا
سعادة لها ولا شقاوة ولا معطل في الطبيعة وذكر الشيخ ان الاليق بهؤلاء التعلق
بجسم من الاجسام البخارية او الفلكية ليكون موضوعا لتخيلاتهم الى ان يقضي بهم
التعلق الى حصول الكمال او ضده فيفارقون وهذان المذهبان باطلان على رايهم
اما الاول فلاعتقادهم بقاء النفس واما الثاني فلكون النفس متعلقة بجسم بعد ان
كانت متعلقة باخر وهذا قريب من التناسخ واما بحسب قوتهم العملية فعلى اقسام الاول
الكامل في الاخلاق الفاضلة وهؤلاء اصحاب السعادة ايضا الثاني اصحاب الاخلاق
الردية وهؤلاء يتعذبون عنها بانقطاعها بسبب تعلقها بالجسمانيات ومفارقتها
مسئلة لها الثالث اصحاب النفوس الخالية عنها والكلام فيه قريب مما تقدم **مسئلة** قالوا اللذة
ادراك الملايم وهذا مستفاد من الاستقراء المفيد لليقين ولما كان الادراك متفاوت
لا يقع على معانيه بالتساوي فكذلك اللذة ولما كان الادراك متفاوت باعتبار نفسه
فكذلك متفاوت باعتبار متعلقه اذا تقرر هذا فنقول المدرك بالالة الجسمانية ان
كان ملايما لها كان ذلك الادراك لذة كالمدرك بالقوة الذوقية الحلاوة و
المدرك بالقوة البصرية للاشياء المستحسنة وكذلك في باقي القوى والمدرك بالقوة
الوهمية ان كان ملايما لها كان ذلك هو اللذة كمن يتصور الغلبة فله في امر يسمى اللذة
بالقوة العقلية يكون لا شك لذة ايضا قالوا وهذه اللذة اقوى من غيرها لان نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة الادراك الى الادراك والمدرك الى المدرك ولما كان المدرك
بالقوة الجسمانية انما هو الامور الظاهرة كالسطوح والالوان والمدرك بالقوة العقلية
هو حقائق الاشياء وتفاصيلها وتميز بعضها عن بعض كالاجناس والفصول كان هذا
الادراك اقوى من ذلك وايضا مدرك القوة العقلية هو واجب الوجود تعالى وغيره من
الامور الباقية والطبائع الدائمة بخلاف مدرك القوى الجسمانية فيكون لا محالة اشرف

فاللذة فيها اتم وكذلك الالم العقلي يكون اشد من الالم الجسماني **مسئلة** قالوا
العقاب للنفس على خطيئتها هو كالمرض للبدن على نهمه وهذا النوع من العقاب انما يحصل
للنفس بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها واما العقاب البدني فلا يستنكر وجوده لان
التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك
التخويف بتعذيب العاصي تاكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فيكون حسنا وهذا
العقاب انما هو شر بالقياس الى ذلك المعذب وان كان نافعا في اكثر اشخاص النوع ولا
يلتفت الى الجزئي كما لا يلتفت الى الجزء ينقطع العضو الالم من البدن قيل على هذا القول انه
تنافي هذين المذهبين اجيب عنه بان القدر المراد به ههنا وجوب الجزئيات مستندة الى
اسبابها المتكثرة لا بمعنى انه لا فاعل ولا مؤثر الا الله وهذان العذران سواء في ان
[illegible] لانهم يقولون باستناد الفعل الى قدرة الانسان وارادته وكلاهما مستندان
الى اسبابهما ومن اسباب الارادة فعل الخير التخويف فوقوع التخويف في الاسباب المقتضية
للخير واجب وهذا الايماء في القدر زمان جميع ما في القدر سهل عندهم **المنهج العاشر** في الوعد
والوعيد وفيه مباحث **مقدمة** المستحق بالافعال ستة المدح وهو القول الكاشف
عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى النفع به والذم وهو القول الكاشف عن اتضاع
حال الغير اذا قصد به ذلك فقول المسلم للمسلم يا مسلم مدح لقصده الى ارتفاعه
وقول اليهودي ليس بمدح وقول المسلم لليهودي يا يهودي ذم بخلاف قول اليهودي
والتعظيم وهو قول او فعل او ترك يكشف عن ارتفاع حال الغير اذا قصد به
ذلك والاستخفاف وهو كل قول او فعل يكشف عن اتضاعه مع القصد والثواب وهو
النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والعقاب وهو الضرر المقارن للاهانة
والشكر وهو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم **البحث الاول** في بيان وجه استحقاق
هذه الامور اما المدح والتعظيم فيستحقان بوجوه ثلاثة فعل الواجب والمندوب والاخلال
بالقبيح اما الذم والاستخفاف فيستحقان بفعل القبيح والاخلال بالواجب والثواب يستحق بما يستحق
به التعظيم والمدح اذا كان مكلفا به والعقاب يستحق بما يستحق به الذم والاستخفاف والشرط في
استحقاق ما يستحق بالمدح والتعظيم والثواب ان يفعل الواجب لوجه وجوبه او لوجه وجوبه
مثلا زمان وان يترك القبيح لقبحه فان الفاعل للواجب رياء ولغرض دنيوي غير مستحق لها
والشرط في استحقاق الذم والاستخفاف ان يمكنه التحرز من فعل القبيح او لانه اخلال بواجب
وهذا

وهذا ايضا شرط في استحقاق العقاب والفاعل للقبيح والمخل بالواجب يستحق الذم
والاستحقاق سواء علم قبحه او انه اخلال بواجب او تمكن من العلم بذلك وههنا شرط اخر في
استحقاق الثواب وهو المشقة فيما يستحق به الثواب **مسئلة** نقل عن الشيخ ابي
هاشم ان الاخلال لا يستحق به شيء لكنه يستحق بفعل الضد اعني ترك القبيح او
ترك الواجب الذي يحصل عنده الاخلال بهما واما ابو هاشم واصحابه وابو الحسين البصري
فقد ذهبوا الى انه صالح للعلية في الاستحقاق قالوا والدليل عليه انا نعلم حسن المدح والذم
بالاخلال بالقبيح والواجب وان لم يعلم فعل الضد الذي [illegible] كما انا نعلم حسن المدح
والذم بفعل الواجب والقبيح والزم اصحاب المذهب الاول ابا هاشم كونه تعالى يستحق من
المدح ما لا نهاية له لانه لا يفعل من القبيح ما يقدر عليه وكذلك الواحد منا اذا لم [illegible] يفعل من
الجهالات ما لا نهاية له والزم ابو هاشم اصحاب المذهب الاول ان لا يستحق سبحانه الذم
اذا لم يفعل الثواب لان الشرطان مكلف لغرض الثواب والالزامان غير واردين اما الاول
فان عنوا به انه تعالى ممدوح بانه لا يفعل جميع ما يقدر عليه من القبائح فهو تعالى ممدوح بذلك و
ان عنوا به انه يفعل من الاقوال ما لا نهاية له لم يلزم لان الاول كاف في مدحه بذلك والواحد
منا انما يستحق المدح على ان لا يفعل الجهل لانه لا يدعوه الداعي الى ان يفعله ولا يخطر بباله منه
الا اليسير فلا يستحق المدح الا على ذلك واما الثاني فلانه تعالى لو لم يفعل لكان عالما في الازل بانه
لا يفعله لتفوت غرض التعريض بالتكليف فيقبح التكليف **مسئلة** المطيع يستحق بطاعته
الثواب وقد خالف في ذلك الاشاعرة باسرهم وابو القاسم الكعبي لنا ان التكليف مشقة يقبح
فعلها من غير عوض وذلك العوض ان صح الابتداء بمثله كان توسط التكليف عبثا وهو
مستحق لا يصح الابتداء به وذلك هو الثواب لانه عبارة عن النفع المستحق المقارن
للتعظيم لا يقال يمنع كونه عبثا على تقدير صحة الابتداء به وذلك لان النفع المستحق اثر
عند العاقل من النفع المتفضل به لخلوه عن الغضاضة فلعل الله تعالى قصد بالتكليف
ايصال النفع الى المكلف على وجه لا يكون عليه فيه غضاضة ولان نعم الله تعالى كثيرة وهي
اصل النعم من الايجاد والاحياء والاقدار وغير ذلك فيجب ان يكون الشكر في مقابلتها اعظم
الشكر وذلك هو العبادة ولا شك ان من انعم احد على غيره فشكره فان الشاكر لا يستحق
به الشكر شيئا وايضا يلزم ان من مات عقيب تكليفه يثاب ثواب المؤمن وانه باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان فعل الطاعة السابق ان كان سببا لاستحقاق الثواب مطلقا

يجب بقاؤه بعد الرد ولان الاحباط باطل على ما سيأتي وان كان سببا بشرط الموافاة
لزم ان يحصل المعلول حال عدم العلة لا حال وجودها لانا نجيب عن الاول بان نعم الله
لا يخلو منها احد ومع ذلك فان احدا من العقلاء لا يجد في نفسه غضاضة من تلك النعم ما لم
يرد عليه ويمن وعن الثاني ان تكليف العبد الشكر بالعبادة عقيب النعمة عليه قبيح ولهذا فان
اكثر العقلاء يذمون من كلف غيره الشكر على نعمة انعمها عليه وقالوا انه قد ابطل نعمته وعن
الثالث ان الشرط ليس هو الموافاة بل هو الاستمرار على فعل الطاعة والموافاة دليل على ذلك
الاستمرار **مسئلة** اتفق اهل العدل على استحقاق العاصي العقاب بمعصيته وخالفهم في ذلك
الاشاعرة ثم اختلف اهل العدل فقالت المعتزلة والزيدية والقائلون بالوعيد ان العلم به عقلي وقالت
المرجئة ومن وافقهم من الامامية ان العلم به سمعي احتجت المعتزلة بان العاقل اذا علم انه تعالى
كلفه وعلم انه حكيم علم انه يريد الفعل ويريد الفعل من غيره فاعل لما يقرب الفعل من الفاعل و
يبعده عن تركه والعقاب من الاشياء المقربة للعبد الى الفعل فهو واجب في حكمته تعالى وايضا اوجب
علينا افعالا لا نامن ان يكون ايجابها لاجل النفع فيها وهو باطل بالنوافل او لان في تركها مضرة وذلك
هو المطلوب قالت المرجئة لم لا يكون العقاب مشتملا على وجه من وجوه القبح وحينئذ لا يمكن الجزم بوجوبه
والمعتزلة يتفقون هذا بان وجوه القبح معلومة لانا مكلفون باجتنابها وهي باسرها منفية ههنا
تذنيب الثواب والعقاب انما يستحقان على الله تعالى لانه تعالى هو المكلف لا غيره وهو الذي
جعل هذه الافعال شاقة وهو تعالى المختص بالقدرة على اثابة المكلف دائما فكان الاستحقاق عليه ثم
وحكى قاضي القضاة عن الشيخ ابي علي ان العقاب قد يستحق من غيره تعالى كما في القصاص وفي
الدم وهو عقوبة وهذا ضعيف لان القصاص انما وجب شرعا للمصلحة لا من جهة العقل و
لهذا اذا تاب القاتل ولعله لا يسقط عنه القصاص ولان ولي الدم لا مضرة عليه في
قتل وليه فكيف يكون هو المستحق للعقوبة دون الاجنبي **مسئلة** اختلفوا في العلم بدوام
الثواب والعقاب فقالت المعتزلة انه عقلي وذهبت المرجئة الى انه سمعي احتج الاولون بوجوه
احدها ان العلم بدوام الثواب والعقاب ادعى الى فعل الواجب وترك القبيح فيكون ادخل
في باب اللطف فيكون واجبا الثاني ان المدح والذم دائمان فيكون الثواب والعقاب كذلك
بيان الشرطية ان المدح والذم معلولا الطاعة والمعصية وهما لا شك في دوامهما لانهما كالعلتين
كالدائمين والمعلولان لامران اعني الثواب والعقاب دائمان الثالث ان الدائم افضل الدائم
قد يستحق فلو لم يستحق الثواب على الدوام لكان التفضل الدائم ازيد عند العقلاء من الثواب
المنقطع

المنقطع فكان لا يحسن التكليف تعريضا له بل الاولى ان يكون قبيحا لان وجه حسن التكليف هو
انه تعريض لمنافع لا طريق اليها الا التكليف فلو كان طريق الا ما في تركه لكان التكليف قبيحا
اعترضت البصرية المرجئة على الاول بان العلم بجهة الحسن لا يقتضي الدوام بل هو ان شاء الله
على نوع سمعه وقد يقتضي هذا وعلى الثاني انه لا قد يحصل الحسن والقبح الموجبان للمدح
والذم ولا يحصل دوام الثواب والعقاب في حق العبد وعلى الثالث انه قد يحسن التكليف
لان النفع المستحق مزية على المتفضل به فجاز ان يحسن التكليف لتلك المزية وقد
يمكن الجواب عن هذه **البحث الثالث** في مسائل تتعلق بالثواب والعقاب **مسئلة**
يجوز توقف الثواب على شرط لان العارف بالله مطيع لا يستحق ثوابا الا بشرط المعرفة
بالنبوة والنظر في معجزته لانه انما يستحق الثواب بالايمان الذي هو معرفة الله تعالى و
معرفة رسوله فلا يلزم ان يكون جزء الايمان الذي هو معرفة الله تعالى سببا في الاستحقاق
سلمنا لكن يجوز ان يقال انه عارف ولكنه لا يستحق ثوابا لجواز انه لم يوقع المعرفة على وجه القربة
او لم يوقعها لوجه وجوبها سلمنا لكن لو توقف استحقاق الثواب على شرط لجاز توقف استحقاق
المدح على شرط والثاني باطل لان العقلاء يمدحون على فعل الطاعة من غير ناظر وبيان الشرطية
ان المقتضي لاستحقاق الثواب والمدح هو الطاعة فلو لم تكف الطاعة في استحقاق الثواب
لم تكف في استحقاق المدح لانا نقول كما يستحق الثواب على مجموع الايمان فكذلك يستحق على اجزائه
لان كل واحد من تلك الاجزاء لم يدخل في الثانية ولان كل من عرف الله تعالى ومات فانه
يستحق الثواب قوله لا يستحق ثوابا لانه لم يوقعها على وجه القربة قلنا وقوع المعرفة على وجه
القربة ممتنع فان من لا يعرف الله تعالى لا يتقرب اليه قوله لم يوقعها لوجه وجوبها قلنا
وجه الوجوب في المعرفة هو ازالة الضرر الحاصل من الخوف ولا شك ان من خاف
من ترك المعرفة فانه يفعلها لدفع ذلك الضرر وايضا وجه وجوب المعرفة لم يدخل في
في الاستحقاق لان وجه الوجوب اما جلب النفع او دفع الضرر ومن فعل الواجب لذلك لم يستحق
المدح بل ذم عند العقلاء ولاجل ذلك اتفقت العدلية باسرهم على ان من فعل لاجل ذلك لم يستحق
الثواب قوله المدح معلول الطاعة فلا يتوقف على شيء فلا يتوقف الثواب قلنا منع دليل الملازمة
ولا استبعاد في كون احد المعلولين مشروطا دون الاخر فلفظا ايضا فانه يجوز ان يحصل احد
المعلولين دون الاخر لا لتوقف لاحدهما على شرط وايضا فانه تعالى يستحق المدح بالواجب ولا
يستحق الثواب **مسئلة** اختلفت المعتزلة في اشتراط الموافاة في الثواب والعقاب

فقال بها مشايخ بغداد والكرم الباقون والقائلون بالموافاة اختلفوا فمنهم من قال لا يثبت
الاستحقاق بها الا في الآخرة وهو اذا وافى العبد بها الى الموت ومنهم من قال بل في حال
الطاعة او المعصية بشرط الموافاة وهو اذا كان معلوم الحكم منه انه لا يحبط الطاعة الى
الموت ولا يقدم على المعصية الى حالة الموت واحتج المشترطون بان ثواب الايمان دائم فلو لم
يتوقف على الموافاة لكان المرتد اما ان يستحق العقاب الدائم مع استحقاق دوام الثواب
وهو باطل او يكون احدهما زائلا بالآخر وهو المطلوب واحتج النافون بان حسن المدح والذم
على الطاعة والمعصية غير متوقف فكذلك الثواب والعقاب **مسئلة** اعلم انه يطلق
على الذنب انه صغير وانه كبير اما على الاطلاق او باعتبار الطاعة والمعصية فالذنب الصغير مطلقا
هو الذي ينقص عقابه عن ثواب فاعله او يساويه في كل وقت وانما قلنا في كل وقت لانه
اذا اختلف به الحال فكان يزيد عقابه على ثوابه او يساويه في وقت وينقص عنه في وقت
لم يجز اطلاق الوصف فيه بانه صغير بل ينبغي ان يقيد بتلك الحال والكبيرة بمقابلته وهو ما
يزيد عقابه في كل وقت على ثواب فاعله والتقييد في كل وقت لما ذكرناه واما الذي ما اذا
اخذ في مقابلة الطاعة والمعصية فالذنب الصغير هو الذي ينقص عقابه في كل وقت عن
ثواب تلك الطاعة او عقاب تلك المعصية وكذلك اذا قيل هذا اكبر في جنب هذه الطاعة
او في جنب هذه المعصية اي يزيد عقابه على ثوابها او على عقابها في كل وقت **البحث الثالث**
في الاحباط والتكفير لا خلاف بين المسلمين في ان الكفر يزيل استحقاق ثواب الطاعات السابقة
والايمان يزيل استحقاق العقاب السابق وانما الخلاف في انه هل يجوز اجتماع استحقاق
الثواب والعقاب من غير ان يحبط احدهما الآخر ام لا وقبل الخوض في ذلك فاعلم ان الاحباط
يراد به خروج الثواب والمدح المستحقين عن كونهما مستحقين بذم وعقاب اكثر منهما لفاعل
الطاعة والتكفير هو خروج الذم والعقاب عن كونهما مستحقين بثواب ومدح لفاعل المعصية
اذا عرفت هذا فنقول جمهور المعتزلة على انه لا يمكن اجتماع الاستحقاقين والحق عندي خلافه
ويدل عليه قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى
من يعمل سوءا يجز به واعلم ان المكلف اذا فعل خمسة اجزاء من الثواب ثم فعل فعلا ثم
استحق به خمسة اجزاء من العقاب فالطارئ اما ان يحبط الاول ولا يزول هو في نفسه
وهو قول بالاحباط او يحبط الاول ويزول هو ايضا وهو قول ابي هاشم في الموازنة
وابطل قول ابي علي بوجوه احدها ان التنافي اما ان يكون بين الطاعة والمعصية او بين
الثواب والعقاب والاول باطل لان احدهما مفقود عند وجود الثاني والثاني باطل

ايضا

ايضا لان العقاب والثواب في حال المنافاة يكونان معدومين ولا تنافي في
المعدومات وثانيها ان من زادت حسناته على سيئاته يلزم ان يكون عند العقلاء
بمنزلة من لم يحصل منه اساءة وكذلك بالعكس وان تساويا لزم ان يكون بمنزلة
من لم يحصل منه الاساءة والاحسان وكل ذلك باطل بالضرورة وثالثها ان الثواب
والعقاب اما ان يكونا متنافيين اولا والثاني ضد المطلوب وعلى تقدير الاول لا
ينفي احدهما الآخر لان المنافاة من الطرفين فلم يكن الطارئ بان يزيل الباقي اولى
من ان يمنع الباقي الطارئ من الوجود وابطل قول ابي هاشم بان من فعل خمسة اجزاء
من الثواب عقيب عشرة اجزاء من العقاب فليس زوال احدى الخمستين بالخمسة المنافية
اولى من الاخرى ولان زوال خمسة اجزاء الثواب بخمسة اجزاء العقاب يستلزم الحصول
يكون المغلوب غالبا او يكون كل واحد منهما يعدم ويوجد دفعة واحدة وهو محال
حجة المعتزلة وجهان الاول قالوا لو لم يكن القول بالاحباط حقا لما عند زيادة كما
هو مذهب القائلين بالموازنة او عند تأخره كما هو مذهب القائلين بالموافاة لكان الاستحقاقان
باقيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وبيان بطلان التالي ان اجتماع
الثواب والعقاب للمكلف اما ان يكونا في حالة واحدة وهو محال لان الثواب يجب
خلوصه من الشوائب وكذلك العقاب واما ان يكونا في وقتين فيجب تقدم احدهما
ويوجد الآخر عقيبه وذلك باطل لان كل واحد منهما دائم الثاني يلزم حسن ذم من
احسن الينا باعظم ما يمكن ان يكون من الاحسان على اقل ضرر صدر منه واللازم باطل
فالملزوم مثله **والجواب** عن الاول انه مبني على دوام عقاب الفاسق وهو باطل
بما مر وعن الثاني بالمنع من قبح الذم بل يحسن ذمه على الاساءة ومدحه على ذلك القبيح
البحث الرابع في ان عقاب الفاسق منقطع خلافا في ذلك للوعيدية ولنا في ذلك العقل
والنقل اما العقل فمن وجوه احدها ان القول بخلود الفاسق ظلم فلا يصدر منه تعالى
بيان الصغرى ان القول بالاحباط باطل بما بينا فالفاسق يستحق الثواب بطاعته
وايمانه فلا بد من ايصاله اليه ولا يمكن ذلك قبل العقاب اجماعا فوجب ان يكون بعد
العقاب وذلك هو المطلوب وثانيها ان العقل يحكم بان خلود الفاسق يؤدي الى محال وهو مساواته
لحال الكافر مع اختلاف معاصيهما في العظم ومع اقتران الايمان بالفسق وانفكاك الكفر عن
وثالثها انه يقبح من الحكيم ان يعبد الانسان مائة سنة ثم يفسق مرة واحدة فيحبط بذلك

تلك الطاعات باسرها ورابعها ان معصية الفاسق متناهية فلا يستحق بها عقابا لا يتناهى
لا ينتقض ذلك بالكفر الذي هو اعظم المعاصي لمساواته لما لا يتناهى منها واما المنقول
فآيات منها قوله تعالى يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس الى قوله قال النار مثواكم خالدين فيها
الا ما شاء الله فاستثنى من الخلود ما شاء الله وليس الا وقت الخروج منها اعترضوا على هذه
بوجهين الاول ان هذه عامة في الفساق والكفار فتخصيص الاستثناء بالفساق دون الاخر لا
لمخصص الثاني انه يحتمل الاستثناء ما قبل الدخول وهذان ضعيفان اما الاول فالتخصيص مستفاد
من الادلة الدالة على استحقاق الفاسق الثواب واما الثاني فالخلود انما يكون بعد الدخول فكيف
يصرف على ما قبله للزوم الاضمار من غير فائدة والقبح في اللفظ ومنها قوله تعالى وقالوا ما لنا
لا نرى رجالا كنا نعدهم من الاشرار وهذا لا يكون الا اذا هدوا وقوما خرجوا منها ومنها
قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وقد تقدم الكلام
عليها الكلام وايضا الاستغفار دليل على خروجهم من النار وايضا قد وردت احاديث كثيرة بلغت
حد التواتر ان الله يخرج من النار قوما بعدما صاروا حمما واحتجت الوعيدية بالعقل
والنقل اما العقل فهو ان الفاسق لو خرج من النار فاما ان يدخل الجنة او لا والثاني
باطل اجماعا والاول اما ان يثاب او لا والاول اما ان يثاب تفضلا او استحقاقا والاول
باطل اجماعا والثاني باطل بالاحباط والثاني ايضا باطل اجماعا واما النقل فالايات الدالة
على الخلود من قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن
قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا ومن قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته والخلود
هو الدوام بالنقل عن اهل اللغة وبقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد وبانه يتاكد بالدوام
لقوله تعالى خالدين فيها ابدا واستثنى اي ... ومنه الاستثناء ويخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله فيه لانه كذلك في اسماء العدد اتفاقا فيكون مطلقا كذلك والا لزم الاشتراك
او المجاز وكلاهما محال والجواب عن العقلي انه مبني على الاحباط وقد ابطلناه وعن النقلي
من وجهين الاول لا نسلم ان الخلود موضوع للدوام وما ذكرتموه لا يدل عليه اقصى ما في الباب
انه قد اريد به الدوام في بعض المواضع وذلك لا يدل على انه موضوع له لجواز ان يكون موضوعا
للقدر المشترك بين المكث المتطاول من غير دوام وبينه وبين الدوام وهذا اولى لانه
قد استعمل في كل واحد من المعنيين والاشتراك والمجاز منتفيان ثم انا نعارضهم بايات
الخلود في الوعد من قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون

الثاني

الثاني المنع من عموم لفظ من ههنا اما بالمنع من كونها كذلك في اصل اللغة كما هو مذهب المنكرين
للعموم او مذهبا للمعترفين به المنكرين لكون هذه الصيغة من صيغه واما بالمنع من كونها
مسئلة
ههنا كذلك جمعا بين الادلة **مسئلة** اتفق المسلمون على ان الكافر المعاند مخلد
اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى الحق فقد اتفقوا انه كذلك الا الجاحظ و
العنبري فانهما قالا انه معذور لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وهذا القول
عندي باطل اما اولا فلمخالفته للاجماع واما ثانيا فلان البالغ في الاجتهاد اما ان يصل او لا
الى المطلوب وكلاهما ايمان ومحال ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر وانكار ان قيل كافر او
كان جاهلا فالجاهل كان مقصرا على التقديرين وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ليس
البحث الخامس
على عمومه **البحث الخامس** فيما يسقط به العقاب وهو ثلاثة اشياء العفو والتوبة و
الاول
الشفاعة فهيهنا ثلاثة مقاصد **الاول** اتفقت المعتزلة على انه لا يجوز العفو عن
اصحاب الكبائر سمعا واختلفوا في جوازه عقلا فذهب البغداديون الى انه لا يجوز وذهب
البصريون الى جوازه وذهب الامامية الى جوازه عقلا وسمعا اما عقلا فلان العفو احسان
فيكون حسنا والمقدمتان قطعيتان ولانه حق في استيفائه ضرر على المكلف ولا مضرة عليه
تعالى في اسقاطه فيكون اسقاطه حسنا قطعا لا يقال العلم بالعفو اغراء بالقبيح فيكون العفو
قبيحا ولان العفو مع الوعيد كذب لانا نقول العفو ليس بقطعي فلا يكون اغراء كما ان
المكلف يسقط بتوبته العقاب مع ان التوبة ليست اغراء بالقبيح لانها ليست متيقنة الحصول
واما الوعيد فمعارض بايات الوعد واما النقل فوجوه احدها قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فنقول هذا الغفران اما ان يكون مع التوبة او بدونها
والاول باطل للاجماع بان الشرك مغفور مع التوبة والثاني حق ولا يمكن ان يقال المراد
عدم غفران الشرك مع عدم التوبة وغفران ما دون ذلك بالخروج الكلام عن النظم
الصحيح ولا يبقى للفصل معنى ولان الغفران مع التوبة واجب فلا يحسن تعليقه بالمشيئة لا
يقال الغفران هو الستر لا الاسقاط وتحقق الغفران في حق صاحب الذنب تاخير عقوبته
الى يوم القيمة وتحقق عدمه في حق الكافر هو تعجيلها وتحقيق هذا التاويل ما قبل الاية من
قوله يا اهل الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على
ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت ثم عقب بعد ذلك بقوله ان الله لا يغفر ان
يشرك به انكم توهمون نعجل بكم كما فعلنا باهل الكتاب من طمس الوجوه والمسخ سلمنا ان

المراد السقوط لكن يحتمل ان يكون السقوط اشارة الى بعض انواع العقاب لا الى جميع انواعه
ونحن نقول بذلك فان عقاب الكافر ازيد من عقاب الفاسق فيحتمل ان يكون
الساقط ذلك القدر الزائد من العقاب لانا نجيب عن الاول بوقوع الاجماع على ان المراد
بالغفران ههنا السقوط فان الوعيدية تاولوا ذلك بالتائب او بمن زادت طاعاته على
عقابه والتفضيلية حملوا ذلك على الغني فعلم انهم اتفقوا على ان المراد بالغفران السقوط
وعن الثاني ان المراد سقوط جميع انواع العقاب والا لما بقي فرق بين الكافر والفاسق
فان الكافر لا يمكن ان يعذب بجميع انواع العذاب وثانيها قوله تعالى وان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم وعلى تدل على الحال فاثبت المغفرة حال الظلم وذلك هو المطلوب
ترك العمل به في حق الكافر فيبقى ابدا على الاصل وثالثها قوله تعالى قل يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ترك العمل به
في حق الكافر للاجماع فيبقى الباقي على عمومه ورابعها اتفقت الامة على وجوب الشفاعة
وتاثيرها في اسقاط العقاب على ما ياتي وخامسها اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو
عن العباد ونطق القران بذلك ولا شك ان اسقاط العقاب عن اصحاب الصغائر
مطلقا وعن اصحاب الكبائر بعد التوبة واجب فلا يكون عفوا فاسقاط عقابها يوجب ان
يكون باسقاط العقاب عن صاحب الكبيرة قبل التوبة احتج المخالف بوجوه الاول ان
العقاب لطف فيكون اسقاطه قبيحا الثاني قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يعمل سوءا يجز به وقوله ومن يظلم منكم نذقه عذابا
كبيرا وقوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ولفظة من للعموم الثالث قوله تعالى ان
الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وجه الاستدلال ان الاسم المحلى بالالف واللام
تفيد العموم كما هو مذهب ابي علي ثبت المطلوب وان لم يقل به كما هو مذهب ابي هاشم فانه
هذه الحجة خرجت مخرج الزجر عن الفجور فيكون هذا الحكم مرتبا على الفجور فيكون الفجور
علة فيلزم العموم ايضا والجواب عن الاول بنقض ما ذكرتم بوجوب اسقاطه بالتوبة ثم
الجواب الحقيقي ان تجويز العقاب لطف وذلك حاصل على تقدير القول بالعفو فان الفاسق
لا يقطع بحصول العفو وعن الوجهين الاخرين بان هذه الايات مشروطة بعدم العفو كما
انها مشروطة بعدم التوبة اتفاقا وذلك للجمع بين ايات الوعيد والوعد وايضا المعارضة بايات

الوعد

الوعد وايضا المنع من العموم فلو سلم انها موضوعة له لكنها غير موضوعة له قطعا ولو
كان كذلك لكنها غير مراد منها العموم قطعا **المقصد الثالث** في التوبة وتحديد ابو هاشم
بانها الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة لان التوبة بذل الوسع ولا يكون العبد
باذلا للوسع الا اذا عزم على ترك المعاودة مع ندمه على السالف وجماعة جعلوا العزم على
ترك المعاودة شرطا فيها لا جزءا ومحمود لم يجعله شرطا ولا جزءا **مسئلة** التوبة ان كانت
من فعل القبيح المتضمن لايصال الضرر الى الغير فان كان ظلما او ما اشبهه من القذف وغيره فانه
لا يصح قبل الخروج الى المظلوم من حقوقهم اما بالرد عليهم او الاستحلال من المظلومين فان لم يتمكن
في الحال من ذلك عزم على انه متى امكن وان كان اضلالا فلا يصح التوبة الا بعد ان يبين لمن اضله
بطلان قوله وان لم يتضمن القبيح ايصال الضرر الى الغير كفى في التوبة الندم والعزم وان كانت
من اخلال بواجب وكان يصح اداؤه في كل وقت كالزكاة لم يصح الا بعد ادائه مع المكنة
وان اختص بوقت وكان مما يصح قضاؤه كالصلوة لم يصح الا بالاشتغال في القضاء مع
المكنة وان لم يكن مما يصح قضاؤه كالعيد كفى الندم والعزم واعلم ان التوبة انما تصح عن
القبيح اذا وقعت ندما عليه لاجل قبحه وهذا ظاهر فان جهة القبح صرف ولان من تاب عن
الخمر لاجل ضرره لا يعد تائبا وكذلك من ترك القبيح لخوف النار ولو لا خوفه منها لفعله
فان توبته غير صحيحة وكذا القول في ترك الواجب ومن الناس من قال يجب ان يندم على
القبيح لقبحه ولوجه قبحه ويتفرع على هذا الخلاف **مسئلة** هي ان التوبة هل تصح من قبيح
دون قبيح ام لا ذهب ابو علي الى الجواز وادعى الاجماع عليه وذهب ابو هاشم الى المنع منه
وحكى قاضي القضاة قول ابي هاشم عن امير المؤمنين عليه السلام وعن اولاده كعلي بن موسى
الرضا حجة ابي هاشم ان القبيح انما يترك لقبحه فيجب ترك ما ساواه في العلة كمن يقول
لا اكل الرمانة لحموضتها فانه يجب ان لا ياكل كل رمانة حامضة احتج ابو علي بان الاتيان بواجب
دون واجب صحيح اجماعا فان من صام ولم يصل صح صومه وبيان الشبهة انه كما يجب التوبة
من القبيح لقبحه كذلك انما يجب فعل الواجب لوجوبه فان لزم من اشتراك القبائح في العلة
ان لا تصح التوبة من البعض قال ابو هاشم الفرق واقع بين الفعل والترك فان تارك
الرمانة لحموضتها ترك الجميع وليس الاكل لها لحموضتها الا الجميع وهذا المثال باطل لان
المانع من الاكل في صورة الترك هو الحموضة فكذلك وجب العموم واما في صورة الفعل

المراد السقوط لكن يحتمل ان يكون السقوط اشارة الى بعض انواع العقاب لا الى جميع انواعه
ونحن نقول بذلك فان عقاب الكافر ازيد من عقاب الفاسق فيحتمل ان يكون
الساقط ذلك القدر الزايد من العقاب لانا نجيب عن الاول بوقوع الاجماع على ان المراد

خصوصيات کتابخانه:

1 مؤسس اصل کتابخانه و تاریخ تأسیس
2 زیاد کنندگان بر کتابخانه
3 تعداد کتب خطی فعلاً
4 " " چاپی فعلاً
5 مالک یا متولی فعلی

فهرس

1 فهرس کتب خطی غیر مطبوع
2 فهرس کتب خطی مطبوع که دارای مزایای تاریخی باشد

لا يقطع بحصول العفو وعن الوجهين الاخرين بان هذه الايات مشروطة بعدم العفو كما
انها مشروطة بعدم التوبة اتفاقا وذلك الجمع بين ايات الوعيد والوعد وايضا المعارضة بايات

الوعد

الوعد وايضا المنع من العموم ولو سلم انها موضوعة له لكنها غير موضوعة له قطعا
كان كذلك لكنها غير مراد منها العموم قطعا **المقصد الثالث** في التوبة وتحدث ابو هاشم
بانها الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة لان التوبة بدل الرجوع ولا يكون التخصيص
بذلك الا وسعه الا اذا عزم على ترك المعاودة مع ندمه على السالف وجماعة جعلوا العزم على
ترك المعاودة شرطا فيها لا جزءا ومحمود لم يجعله شرطا ولا جزءا **مسئلة** التوبة ان كانت
... من القذف وغيره فانه
... فان لم يتمكن
... لا يصح التوبة الا بعد ان يمكن من اهله
... كفى في التوبة الندم والعزم والكف
... الزكوة لم يصح الا بعد اداء الزكاة
... الصلوة لم يصح الا الاشتغال بالقضاء
... والعزم واعلم ان التوبة انما تصح عن
... جهة القبح صرف ولان من تاب عن
... الخوف انا نرد لو لا خوفه منها لفعله
... الناس من قال يجب ان يندم على
مسئلة هل ان التوبة هل يصح من قبيح
... عليه وذهب ابو هاشم الى المنع منه
... القصاة ... امير المؤمنين الحسين عليه السلام وعن اولاده كعلي بن موسى
الرضا ثم حجة ابي هاشم ان القبيح انما يترك لقبحه فيجب ترك ما ساواه في العلة كمن يقول
لا اكل الرمانة لحموضتها فانه يجب ان لا ياكل كل رمانة حامضة اقبح ابو علي بان الاتيان بواجب
دون واجب يصح اجماعا فان من صام ولم يصل صح صومه وبيان الشبهة انه كما يجب التوبة
من القبيح لقبحه كذلك انما يجب فعل الواجب لوجوبه فان لزم من اشتراك القبايح في العلة
ان لا تصح التوبة من البعض قال ابو هاشم الفرق واقع بين الفعل والترك فان تارك
الرمانة الحموضة ترك الجميع وليس الاكل لها الحموضة الا للجميع وهذا المثال باطل لان
المانع من الاكل في صورة الترك هو الحموضة فكمن دان وجب العموم واما في صورة الفعل

اعز نظم ...

... ١٣٤٨

عن التلفظ بالشهادتين وذهب الجبائيان واتباعهما الى انه عبارة عن فعل الواجبات
والاجتناب عن المحرمات وذهب القاضي عبد الجبار وابو الهذيل العلاف الى انه اسم
لجميع الطاعات من فعل الواجبات والمندوبات وذهب جماعة السلف الى انه عبارة
عن اعتقاد بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان وهو مذهب شيخنا المفيد رحمه الله
وذهب بعض اصحابنا الى انه عبارة عن الاعتقاد بالقلب والاقرار باللسان او حكمه كالاخرس
والساكت والنائم والمكره والاخير عندي هو الحق لان الايمان في اللغة التصديق والاصل
عدم النقل والا لو نقل في الشرع لكان ذلك معلوما كسائر الالفاظ المنقولة شرعا وذلك
التصديق لا يجوز ان يكون اشارة الى المعرفة القلبية لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا
به ولا التصديق اللساني لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما
يدخل الايمان في قلوبكم ولا شك في ان اولئك الاعراب كانوا مصدقين بالسنتهم وقوله ومن
الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فوجب ان يكون الايمان
عبارة عن مجموعها احتجت المعتزلة بان فعل الطاعات هو الدين لقوله تعالى وذلك دين
القيمة اشارة الى ما تقدم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة وعبادة الله تعالى والدين الاسلام
لقوله ان الدين عند الله الاسلام والاسلام الايمان والا لم يكن مقبولا لقوله ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم يعني
والجواب عن الاول ان ذلك لفظ واحد وما تقدم جمع فلا يعود به عنه فلابد من اضمار
فيقول المراد به وذلك دين الملة القيمة وعن الثاني انه يجوز ان يكون
المراد به تصديق حكم تلك الصلوة وينتقض مذهبهم بوجوه احدها ان الايمان يجامع المعصية
فلا يكون هو عبارة عن فعل الطاعات بيان الاول قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي وقوله تعالى الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وثانيها ان فعل الطاعات معطوف على الايمان فيكون
مغايرا له لقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله ومن ياته مؤمنا قد عمل
الصالحات وثالثها ان الايمان من صفات القلوب لقوله تعالى يشرح صدره للاسلام
وقوله وقلبه مطمئن بالايمان وقوله اولئك كتب في قلوبهم الايمان مسئلة صاحب
الكبيرة مؤمن لما بينا من ان الايمان هو التصديق القلبي بما علم بالضرورة مجيء الرسول به
وذهبت المعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين وذهب الحسن البصري

الى انه

الى انه منافق وذهبت الزيدية الى انه كافر نعمة وذهبت الخوارج الى انه كافر وذهبت الازارقة
من الخوارج الى انه مشرك وذهبت المرجئة واصحاب الاشعري واصحاب الحديث وكافة اصحابنا
الى ما ذهبنا نحن اليه واحتجت المعتزلة بان الفاسق ليس بمؤمن لانه ليس بفاعل للطاعات
ولا تارك للمعاصي ولا كافر لانه يقام عليه الحدود ولانه يدفن في مقابر المسلمين ويحل
كتغسيلهم والجواب عن قولهم انه مبني على ان الايمان فعل الطاعات ونحن قد بينا بطلانه
مسئلة الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به وقال القاضي انه
الجحد بالله وهو غير منعكس وقالت المعتزلة انه قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقوبات
وهو باطل لان عقوبات الكفر متفاوتة وكل ما ادونه اعظم بالنسبة الى ما نقص وعلى قولنا
لا يكفر احد من اهل الصلوة وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه والمعتزلة الذين تقدموا
على ابي الحسين كفروا الاشاعرة لقولهم بالصفات ونسبة الافعال اليه تعالى واما
المشبهة فقد كفرهم الجمهور من الاشاعرة ومن المعتزلة وهو الحق عندي لاعتقادهم ان
واجب الوجود جسم وكل جسم محدث لما بينا مسئلة التاويل لا يمنع من كون
المذهب خطأ لان التاويل الفاسد لا يخرج الجهل عن كونه جهلا فيكون ههنا انضمام
معصية الى معصية فيكون ابلغ وقال العنبري انه يخرج المذهب الباطل عن بطلانه
كان الاجنبية اذا اعتقد انها امراته فانها لا تحرم عليه وهذا المثال خطا لان الشرط
في الزنا هو العلم بانها اجنبية لا يعتبر الجهل مسئلة الفسق لغة الخروج واصطلاحا
الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق لغة هو ان يبطن الانسان
خلاف ما يظهره وفي الشرع اظهار الايمان وابطان الكفر مسئلة حكم المؤمن
المستحق للمدح هو التعظيم ويتزايد تعظيمه بحسب تزايد شرفه ومن احكامه انه يزوج
المؤمنة ويرث من المؤمن وتغسيله والصلوة عليه ودفنه في مقابر المسلمين وان كان
مرتكب الذنب فان كان كبيرة ذم ولم يمدح وشهادته مردودة ويحد ان اوجب الذنب
الحد ويلحق لايمانه ويذم لفسقه والخوارج قالوا انه يذم وله احكام الكفار وان لم
يعلم كونه كبيرا لم يذم واما الكافر فان كان كفره بعد ايمان فهو مرتد ويستتاب ان لم
يولد على الفطرة فان تاب والا قتل وان ولد على الفطرة قتل وان لم يكن بعد ايمان فان
كان حربيا قوتل حتى يسلم وان كان ذميا او مجوسيا فانه يقتل او يؤخذ منه الجزية بشرط
الالتزام باحكام الذمة واما المنافق ان اظهر نفاقه اجري عليه احكام الكفار وان لم يظهر اجري عليه

النهج الثاني عشر احكام الكفار فان لم يظهر اجرى عليه احكام المسلمين **النهج الثاني عشر** في الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء والمعروف هو كل
فعل حسن اختص بوصف زايد على حسنه اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالشرع فان ذلك معلوم من دين محمد صلى الله عليه وآله قال اخرون
ان وجوبهما عقلي واورد عليهم انه لو كان كذلك لما ارتفع معروف ولا وقع منكر اذ كان الله
تعالى مخلا بالواجب والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الامر بالمعروف
هو الحمل على فعل المعروف والنهي عن المنكر هو المنع منه فلو كانا واجبين بالعقل لكانا واجبين
على الله تعالى لان كل واجب عقلي فانه يجب على كل من حصل فيه وجه الوجوب ولو وجبا
على الله تعالى لزم الحمل والمنع والاخلال بهما اما الثاني فظاهر لما سلف من حكمته واما الاول
فلانه يلزم الالجاء وينافي التكليف لا يقال هذا وارد عليكم في وجوبهما على المكلف لان الامر
هو الحمل والنهي هو المنع ولا فرق بين الحمل والمنع في اقتضائهما الالجاء بين ما اذا صدرا من المكلف
او من الله تعالى وذلك قول بابطال التكليف لانا نقول لا نسلم انه يلزم الالجاء لان منع
المكلف لا يقتضي الامتناع اقصى ما في الباب ان يكون مقربا ويجري ذلك مجرى الحدود في باب
مسألة اللطف ولهذا يقع هذه الافعال مع حصول الانكار واقامة **مسألة** من شروط الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ان يعلم الامر والناهي كون المعروف معروفا والمنكر منكرا وهو
ظاهر ومن شروطهما ان يكون المعروف مما سيقع والمنكر مما سيترك فانه بعد وقوعهما لو
امر ونهى بهما لكان عابثا ومنها ان يجوز تاثير انكاره لان الغرض هو ارتفاع المنكر و
وقوع المعروف وتوجههما الى من لا يؤثر ان يعد فيه عبثا ومنها ان يعلم انه لا مفسدة في
مسألة ذلك دينية ولا دنيوية ولا يلزم استلزام الانكار المنكر وهو ظاهر **مسألة** اختلفوا
في وجوبهما فذهب الشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله الى انهما واجبان على الاعيان مستدلا
بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وبقوله تعالى لعن الذين كفروا من بني
اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون
عن منكر فعلوه وبالاثر وبالامر الوارد عن النبي صلى الله عليه وآله بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وعموم وجوب
التاسي به وذهب السيد المرتضى رحمه الله الى انهما واجبان على الكفاية لان الغرض منهما وقوع
مسألة المعروف وارتفاع المنكر فمتى حصلا بفعل واحد كان توجه الامر بهما على غيره عبثا **مسألة**
الامر بالمعروف ينقسم الى واجب وندب تبعا لانقسام المعروف اليهما اما المنكر فلما كان كله

قبيحا

كله قبيحا كان النهي عنه كله واجبا ولهما قسمة اخرى باعتبار الفاعل وذلك لانهما قد يجبان باللسان
واليد والقلب **مسألة** الدعاء هو طلب المنافع ودفع المضار بالقول منه تعالى هذا في العرف واما
في الوضع فانه عبارة عن الطلب ومضى في الكتب انه يقتضي الترشيد وهو خطأ فان العقلاء يسمون
السيد داعيا للعبد الى سقيه الماء ويقولون ان الله دعانا الى عبادته ومن شروط حسن الدعاء
علم الداعي بكون ما يطلبه بدعائه مقدورا لمن يدعوه وهذا يتضمن ان من دعا الله تعالى يجب ان
يكون عارفا به وبصفاته ومن شروط حسنه ان يعلم حسن ما طلبه وذلك انما يكون بان
لا يكون فيه وجه قبح ومن شروطه ان لا يكون الداعي عالما بان ما طلبه لا يقع كمن سأل الله تعالى
احياء الموتى وغفران العقاب واختلف الشيخان فيهما فقال ابو علي ان ذلك قبيح عقلا وقال
ابو هاشم ان قبحه شرعي **مسألة** ينقسم ما تناوله الدعاء الى قسمين احدهما ما تقدم العلم بانه
واجب معقول لا محالة والغاية منه التقرب والتعبد كطلب ما يليق به الداعي كالصلوة على النبي
والثاني ان لا يعلم وجوبه وحصوله وهو قسمان احدهما ان يكون واجبا وقد خفي علينا وجوبه
مثل ان يكون لطفا في التكليف وينقسم الى ما يكون مصلحة مطلقا والى ما يكون مصلحة ولطفا
عند الدعاء ولولاه لم يكن كذلك والقسم الاول لا يكون موقوفا على الدعاء وفي القسم الثاني
يمكن ان يسمى وقوعها اجابة للدعاء لان للدعاء تاثيرا في فعلها واما الثاني وهو ما ليس بواجب
من التفضل والاحسان فذلك مما يجوز ان يفعل وان لا يفعل فاذا فعله الله تعالى عند الدعاء
فهو اجابة له لا يقال اذا شرطتم في الدعاء ان يكون بالمصلحة ولا شك في انه تعالى حكيم لا يخل
بالمصلحة فلا فائدة فيه لانا نقول جاز ان لا يكون مصلحة الا بالدعاء كما قلنا واما في ما
علم كونه مصلحة فالدعاء فيه تعبد وقد سلف واما الاوائل فحاصل كلامهم في الدعوات [illegible]
ان العلل قد يمتنع عنها الفيض وانما يحدث ما يحدث بسبب حدوث استعداد فقد يستند الحادث
السابق فجاز ان يكون الدعاء الحادث علة لحدوث المدعو به وهذا ضعيف لانه لا فرق بين
حدوث الدعاء وحدوث ما ينبغي ذلك وانه قد وفقنا الله تعالى لاتمام ما اوردناه وانهاء ما
قصدناه فلنحمد الله تعالى حمدا لا يتناهى ونشكره شكرا لا يتناهى ونسأله ان يجعل ما كتبناه حجة
لنا لا علينا ويوفقنا الاستعداد ليوم اللقاء والثبات على الدين الى يوم الفناء وان يصلي
على اشرف الذوات المطهرات واعظم النفوس المفارقات ومخصوص [illegible] بالاحسان
واعمهم بالامتنان محمد المصطفى وعترته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين بافضل الصلوات

هو

واكمل التحيات ونسئل اخواننا الصالحين القارئين لهذا الكتاب ان لا يخلونا من دعاء
مستجاب وان يصلحوا ما فيه من خلل ونقصان وخطاء ونسيان وان يترحموا علينا عقيب
صلواتهم ويذكرونا في خلواتهم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعترته
الطاهرين وسلم تسليما كثيرا ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

وافق الفراغ من تكميل استنساخه في يوم الاثنين السادس عشر من
شهر صفر ختم بالخير انشاء الله علينا وعلى جميع المسلمين عن
نسخة عتيقة مورخة بشهر شعبان سنة
احدى واربعين وتسعمائة هجرية
مكتوبة في اخرها انه بقلم محمد بن
الشيخ عطية الاسدي
حامدا شاكرا مصليا
على النبي واله
الامجاد



